Düsterdieck

<36604882280012

Die
drei johanneischen Briefe.

Mit einem

vollständigen theologischen Commentare

von

Dr. Friedr. Düsterdieck,
Pastor zu Schwiecheldt,
der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig ord. Mitgl.

Zweiten Bandes erste Lieferung,
den Commentar zu 1 Joh. II, 29 — V, 5 enthaltend.

Göttingen,
Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.
1854.

Der zweite Haupttheil des Briefes.

II, 29 — V, 5.

In der Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesu Christo beruht die Freude, die Zuversicht, das Leben derselben; denn wer den Sohn hat, der hat auch den Vater, weil er den hat, in welchem das ewige Leben selbst nach dem Liebeswillen des Vaters erschienen ist. Darum hat das ganze Schreiben des Apostels keinen anderen Zweck, als den, die geliebten Leser in jener seligen Gemeinschaft mit Gott immer völliger und sicherer zu gründen und zu bewahren (I, 3. 4. V, 13). Mit Gott aber, welcher Licht ist und in welchem gar keine Finsternis ist, kann nur derjenige Gemeinschaft haben, welcher im Lichte und nicht in der Finsternis wandelt. So mußte Johannes im ersten Haupttheile seines Briefes zeigen, worin unser Lichtwandel besteht. Wenn aber an die Spitze des zweiten Haupttheiles die Wahrheit gestellt wird, daß Gott gerecht ist, so ist hier von denen, welche mit dem Vater und dem Sohne Gemeinschaft haben wollen, zu fordern, daß sie gerecht seien, daß sie die Gerechtigkeit thuen, welche als das Wesen des Vaters der im Fleische erschienene Sohn durch seinen vorbildlichen Wandel allen Kindern Gottes dargestellt hat (II, 29. III, 3. 7. Vgl. III, 16. IV, 9 fll.).

Indessen spricht der Apostel den Grundgedanken seines zweiten Haupttheiles nicht so einfach aus, wie den des ersten Theiles; deshalb erscheint auch die paränetische Entfaltung desselben von vornherein um so schwieriger, je reicher und man-

nigfaltiger die sogleich in Bewegung gesetzten Vorstellungen sind. Aus dem durchaus einfachen Hauptsatze des ersten Theiles (I, 5), daß Gott Licht und keinerlei Finsternis in ihm sei, ergab sich mit der größten Leichtigkeit, daß es nur ein lügnerisches Vorgeben sei, wenn man in der Finsternis wandele und dabei behaupte, mit Gott Gemeinschaft zu haben (I, 6); und so war es gegeben, jener Lüge und jenem Wandeln in der Finsternis den wahrhaften Lichtwandel der Gläubigen entgegenzustellen und diesen als die Bedingung der Gemeinschaft mit Gott und alles dessen, was hierin liegt (I, 7 fll.), zu schildern. Dagegen finden wir sogleich an der Schwelle des zweiten Theiles (II, 29) eine Vorstellung, welche man nicht ohne Verwirrung zu machen mit jener von der Gemeinschaft mit Gott (I, 6 fll.) vertauschen darf. Johannes sagt: weil Gott gerecht ist, darum ist jeder, welcher die Gerechtigkeit thut, aus Gott geboren (II, 29), ist Gottes Kind (III, 1. 2). Gewiß ist in der Gotteskindschaft die Gemeinschaft mit Gott enthalten — quae propior necessitudo, quam filialis? (Bengel zu III, 1) —, aber jene Vorstellung ist weit reicher und concreter, als diese. Einerseits nämlich weist uns die Vorstellung von unserer Gotteskindschaft auf eine noch zukünftige Herrlichkeit hin, indem wir als Kinder Gottes unmittelbar das Anrecht auf das ewige Erbtheil haben (III, 2), welches wir hoffen (III, 3); andererseits aber greift das Johanneische ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται (pf.) ebenso ausdrücklich in die Vergangenheit zurück, nämlich auf die That der göttlichen Liebe, welche uns, die wir nun Kinder Gottes sind, zu solchen gemacht, wiedergeboren (Joh. 3, 3 fll.) und aus dem Tode in das Leben versetzt hat (III, 14. V, 11). So leuchtet schon hier ein, wie wenig genügend de Wette den Hauptgedanken des Abschnittes II, 29 — III, 18 angiebt, indem er sagt: „der Apostel beginnt wieder mit dem Grundsatze, daß die Gemeinschaft mit Gott, wofür er jetzt den Begriff der Kindschaft braucht, durch Sittlichkeit bedingt sei.“ Wenn nicht de Wette nachher ausdrücklich bemerkte, daß hier der Begriff der Sittlichkeit oder des ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην „natürlich ein christlicher sei und die Wiedergeburt voraussetze,“ so würde er

sich nicht von Semler unterscheiden, welcher das bloß menschliche Streben nach sittlicher Vollkommenheit als Bedingung der Gotteskindschaft hinstellt, indem er II, 29 umschreibt: Quodsi nunquam obliviscimini, — quanta sit in Deo moralis perfectio, — haud sane ignorare potestis, unumquemque (cujuscunque gentis sit), qui et ipse studet hanc perfectionem Dei suo modulo sequi ex Dei quasi esse prosapia. Aber getrübt erscheint der Zusammenhang der apostolischen Gedanken auch bei de Wette. Nicht als „Bedingung" unserer Gotteskindschaft fordert Johannes von uns „Sittlichkeit," und nicht „vorausgesetzt" wird dabei, daß diese christliche Sittlichkeit auf die Wiedergeburt sich gründe; sondern von der Sittlichkeit, welche gegenwärtig sich bethätigt (πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην), schließt der Apostel zurück auf die schon vorher geschehene Wiedergeburt (ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται), deren Erweisung und Erprobung also in dem Thun der Gerechtigkeit angeschaut und gefordert wird. Denn die an uns geschehene Geburt aus Gott, der gerecht ist, hat ein wirkliches neues Leben in uns gegründet, und dieses muß sich auswirken und bethätigen durch unser Thun der Gerechtigkeit, so gewiß Gott gerecht ist, aus dem wir geboren worden sind; wir müssen uns heiligen, gleichwie Christus, durch welchen wir unser neues Leben haben (IV, 9. V, 11. 20), heilig ist, gerade weil wir die Hoffnung haben, welche uns als Kindern Gottes eigenthümlich zukömmt (III, 3); wir sündigen nicht, gerade weil wir aus Gott geboren worden sind und weil der göttliche Samen, welcher unser Kindesleben trägt, in uns bleibt (III, 9). Und wenn insbesondere Gottes Wesen als Liebe betrachtet werden muß, so erweist sich auch die an uns geschehene Geburt aus Gott dadurch, daß wir Gott lieben, welcher uns zuerst geliebt hat (IV, 10), welcher uns gezeugt hat (V, 1), und deshalb auch die Brüder lieben, welche gleich uns aus Gott geboren worden sind (V, 1. III, 14).

Johannes sagt also nicht, durch unsere Sittlichkeit sei unsere Gotteskindschaft bedingt, sondern umgekehrt auf unsere Kindschaft gründe sich unsere Sittlichkeit; daß wir aus Gott

geboren worden und wirklich Gottes Kinder seien, müße sich nothwendig durch unser Wandeln im Lichte, durch unser Thun der Gerechtigkeit erweisen. Denn nur unter dieser Bedingung bleiben wir in Gott und bleibt er in uns (IV, 16. III, 24) oder haben wir Gemeinschaft mit Gott (I, 3. 6 fll.). Dabei aber ist im Sinne des Johannes durchaus fest zu halten, daß wir nur kraft unserer Gotteskindschaft die Gerechtigkeit thun können, welche die Bedingung unsers Bleibens in Gott ist. Johannes sagt ebenso bestimmt: „wer Gottes Gebote hält, der bleibt in ihm" (III, 24), wie er behauptet: „jeder und nur derjenige, welcher in ihm bleibt, sündigt nicht" (III, 6. 9. V, 18). Nämlich auf der Liebesthat Gottes, welcher uns wiedergeboren hat (III, 2. 9. IV, 9 fll. V, 1 u. s. w.), welcher uns seinen Geist gegeben hat (III, 24. IV, 14), welcher uns das ewige Leben verliehen hat (V, 11. III, 14. IV, 9), oder wie es sonst Johannes ausdrücken mag, daß wir aus Gott geboren worden sind (II, 29. III, 9. IV, 7. V, 1), auf jener an uns vollzogenen That Gottes, durch welche wir nun Kinder Gottes sind (III, 1. 2. 10. Vgl. IV, 4 fll.), beruht ganz und gar unsere Verpflichtung und unsere Tüchtigkeit, als Kinder Gottes zu wandeln und in der Hoffnung des noch zukünftigen Erbes (III, 2. 3) überhaupt die Gerechtigkeit zu thun und insbesondere die Liebe zu üben, welche wir, die Kinder Gottes, als das Wesen unsers Vaters erkannt, gesehen, geliebt und an unserm eigenen Leben erfahren haben (III, 6. 16. IV, 6 fll. 16. V, 11. 19. 20).

Aber die paränetische Tendenz des Grundgedankens, welcher den zweiten Theil des Briefes beherrscht, leitet den Apostel wie im ersten Theile an, auch die Kehrseite der Sache ins Licht zu stellen; denn ebenso gewiß wie durch das Thun der Gerechtigkeit die Kinder Gottes als solche sich ausweisen, muß das Thun der Sünde ein Kennzeichen derjenigen sein, welche nicht aus Gott geboren worden sind, welche nicht aus Gott, sondern aus der Welt, nicht Kinder Gottes, sondern Kinder des Teufels sind (III, 8. 10. 12. IV, 5). Dieser Gegensatz, welcher in dem positiven Hauptsatze II, 29 schon eingeschloßen ist, wird von dem Apostel, welcher einen durchschlagenden Ge-

danken in Satz und Gegensatz ermahnend und warnend zu entwickeln liebt, sogleich ausdrücklich hervorgehoben (III, 1 διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν) und gleichsam in das eben aufgezogene Gewebe als integrirender Bestandtheil eingeschlagen. Für den ersten Haupttheil war das negative Element, welches in warnender Polemik sich auszusprechen hatte, in dem zweiten Gliede des Themas selbst ausdrücklich angelegt (καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία I, 5) und bestimmte deshalb dort (I, 6) den ersten Schritt auf der durch das Thema eröffneten Bahn. Dagegen enthält das Thema des zweiten Haupttheiles (II, 29) allerdings keine ausdrückliche Hinweisung auf die der Gerechtigkeit der Kinder Gottes entgegengesetzte Ungerechtigkeit derjenigen, welche nicht aus Gott geboren worden sind, fehlen aber kann und darf dieser Gegensatz in der johanneischen Paraklese durchaus nicht; darum wird derselbe in die erste dialektische Bewegung, in welche der Hauptgedanke eingeht, sogleich aufgenommen (III, 1) und zwar als ein innerlich und wesentlich zugehöriger (διὰ τοῦτο) markirt. Der Gegensatz selbst aber, welchen Johannes zwischen Gott und der Welt oder dem Teufel, als dem Fürsten derselben denkt, und dessen ethische Bedeutung er an den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels nachweist, ist schon aus dem ersten Haupttheile des Briefes (vgl. besonders II, 14 fll.) bekannt. Alles, was Sünde heißt (III, 4. 8), insbesondere Bruderhaß (III, 12 fll. IV, 2 fll.), Unglaube (IV, 3. Vgl. III, 23), und Tod (III, 14. Vgl. V, 10 fll.) — das ist das Wesen der Welt, und demgemäß stellen sich auch die, welche aus der Welt, aus dem Argen sind, die Kinder des Teufels im Gegensatze zu den aus Gott Geborenen dar. Gleichwie die Kinder Gottes ihre Geburt aus Gott durch das Thun der Gerechtigkeit erweisen, weil jene der lebendige Grund von diesem ist, wie sie insbesondere das Leben, welches sie im Glauben an den im Fleische erschienenen Sohn Gottes vom Vater empfangen haben, durch Liebe zu Gott und zu den Brüdern bethätigen, weil Gott selbst, aus dem sie geboren worden sind, Liebe ist und sie zuerst geliebt hat: so zeigen die

Kinder der Welt durch ihr Sündigen überhaupt und durch ihre Lieblosigkeit insbesondere, daß sie Gott nicht gesehen und nicht erkannt haben (III, 6. IV, 8). Sie bleiben im Tode (III, 14), denn sie haben den alleinigen Mittler des Lebens nicht angenommen; sie hören nur solche, welche aus der Welt redend das ihnen Verwandte verkündigen (IV, 6), während sie die Zeugen der göttlichen Wahrheit nicht kennen und nicht hören, sondern haßen und verfolgen (III, 1, 13. IV, 6). Also gerade die Wahrheit, welche im Glauben aufgenommen und bewahrt, der göttliche Samen ist, aus dem die Kinder Gottes geboren worden sind, wird von den Kindern der Welt verworfen; diese hören auf die Lüge des Teufels, lassen sich verführen von dem Geiste des Antichrists, welcher durch falsche Propheten redet (IV, 3), und so können sie nicht zu der Erkenntnis des Vaters und des Sohnes (V, 20. Vgl. II, 20 fll.) gelangen, in welcher die aus Gott Geborenen die Kraft der Heiligung, den Drang der Liebe, den Sieg über die Welt (V, 4. 5), die Hoffnung des künftigen Erbtheils, kurz das ewige Leben selbst empfangen haben.

Cap. II. V. 29. *Ἐὰν εἰδῆτε ὅτι δίκαιός ἐστιν, γινώσκετε ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται.*

Cap. III. V. 1. *Ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατὴρ ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν. καὶ ἐσμέν. διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν.*

V. 2. *Ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν, καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα. οἴδαμεν ὅτι, ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν.*

V. 3. *Καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ ἁγνίζει ἑαυτὸν καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν.*

Nur an zwei Stellen (III, 1. *καὶ ἐσμέν*. V. 2. *οἴδαμεν*, ohne *δέ*) kann die Richtigkeit dieses Textes, wie Tischendorf und Lachmann denselben edirt haben, zweifelhaft scheinen; freilich auch da nicht aus diplomatischen Gründen, sondern wegen exegetischer Rücksichten. In II, 29 kommen nur unbedeutende Varianten vor. Das *ἴδητε*, welches sich hier bei A, mehreren Minuskel-Handschriften, der koptischen und

äthiopischen Übersetzung und in der Complutensischen Recension findet (vgl. Wetstein), ist nicht einmal in die Recepta übergegangen. Die Variante ist offenbar aus dem ἴδετε III, 1, statt dessen wiederum eine Handschrift bei Matthäi εἴδετε hat, entstanden. — Falsch ist ferner das καί, welches vor πᾶς ὁ ποιῶν bei A C, einigen Minuskeln, Übersetzungen und in alten Editionen, jedoch nicht in der Recepta, steht. Es fehlt in B. Von den Kritikern ist es mit Recht als ein Interpretament, welches das logische Verhältnis von γιν. ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τ. δικ. zu dem vorhergehenden δίκαιός ἐστιν markiren sollte (vgl. II, 6. IV, 11 u. a. St.), verworfen. Aus demselben Interesse ist das καί vor ἐκεῖνος V. 3 in der Vulgata und der syrischen Version (Mill) hervorgegangen. — Durch die besten Handschriften ist die Lesart γεγέννηται, welche auch durch die authentische Interpretation des Apostels selbst vorausgesetzt wird (vgl. V. 9. V, 1), geschützt. Die Variante γεγένηται, welche öfter vorkömmt (vgl. z. B. Hebr. 6, 4), beruht auf einem Versehn. An unserer Stelle findet sich das irrthümliche γεγένηται nur in wenigen unbedeutenden Handschriften und dem Syrer. Erasmus hat es in zwei Ausgaben. — In III, 1 steht dem δέδωκεν bei BC das ἔδωκεν bei A gegenüber. Die Editoren haben sich sämmtlich für jene Lesart entschieden. — Anstatt der richtigen Lesart ἡμῖν, welche von AC bezeugt und durch den Zusammenhang des Textes bestätigt ist, findet sich die Variante ὑμῖν, für welche Lachmann sogar den Codex B anführt. Die Variante wird, wie das ὑμᾶς, welches einige unbedeutende Zeugen hinter γινώσκει haben, ein Schreibfehler sein. — Die Worte καὶ ἐσμέν gehören, wenn man die Zeugen fragt, unzweifelhaft in den Text. Nirgends wird eine Handschrift oder eine alte Übersetzung genannt, in welcher die Worte fehlten. Die Vulgata hat dieselben, wenn auch falsch verstanden, in ihrem et simus bewahrt. Aber schon Erasmus erklärte die beiden Worte für einen Zusatz, welcher deshalb gemacht zu sein scheine, weil man den bloßen Namen der Gotteskinder für nicht genügend gehalten habe. Es war natürlich, daß das

et simus in demselben Maße überflüssig erschien, in welchem man das κληθῶμεν eben nicht als ein bloßes Genanntwerden, sondern so verstand, daß dieses auch die Vorstellung des wirklichen Seins einschloß. So wurden die Worte καὶ ἐσμέν, welche man sonderbarer Weise fortwährend in dem Sinne der Vulgata interpretirte, von den protestantischen Auslegern, Luther, Calvin und Beza an der Spitze, verworfen, während die katholischen Ausleger an dem Texte der Vulgata festhalten mußten. Es konnte daher nicht viel bedeuten, wenn H. Emser in seiner Übersetzung des N. T., worin er anzeigen wollte, „wie M. Luttherus dem rechten Text seines Gefallens ab- und zugethan" (Cöln 1529), auch an unserer Stelle die Lutherische Übersetzung als gefälscht notirte. Indem Luther das et simus der Vulgata wegließ, sprach er ein kritisches Urtheil aus, welches aus jener falschen Exegese sich nothwendig ergab. Man vermuthete, daß das καὶ ἐσμέν V. 1. aus V. 2 zugesetzt sein möchte. Schon in Augustins Anmerkung (Nam qui vocantur et non sunt, quid prodest illis nomen? Verum hic loquitur de nomine quod a Deo tribuitur; hic *non est discrimen inter dici et esse*) erscheint jenes kritische Urtheil gleichsam präformirt. Auch bei den Editoren bewirkte das exegetische Vorurtheil eine constante Ungunst gegen die Worte καὶ ἐσμέν. Die Recepta ließ sie weg. Griesbach würdigte sie trotz der diplomatischen Beglaubigung nicht einmal einer Empfehlung. Erst Lachmann und Tischendorf, welcher jedoch in seinen Editionen schwankt, wagten es, die Worte wieder in den Text zu schreiben, in welchem dieselben auch, richtig ausgelegt, wohl berechtigt sind. — V. 2. Die Variante ὅ, τι oder ὅτι ἐσομ. welche sich bei Mill und Wetstein findet, ist ein schlechtes Interpretament. Ebenso scheint das δέ, welches hinter οἴδαμεν in der Recepta und den meisten Ausgaben steht, zugesetzt, um das innere Verhältnis der Satzglieder zu markiren. Ähnliche Zusätze finden sich I, 9 (δὲ Wetstein) II, 24 (οὖν) III, 6 (καὶ) III, 8 (δὲ) IV, 6 (γάρ). Mit Recht haben Lachmann und Tischendorf das δὲ gestrichen, welchem ABC, Vulg. u. a. entgegenstehn. — V. 3.

Die Varianten ἐν αὐτῷ und ἐπ' αὐτόν, anstatt der richtigen Lesart ἐπ' αὐτῷ, stellen sich gegenseitig als leichte Verwechslungen dar. —

Daß mit dem letzten Verse des zweiten Capitels ein neuer Gedankengang beginnt, haben, mit Ausnahme von Aretius und Rickli (vgl. Bd. I. S. 232 fll.), alle Ausleger anerkannt; viele, unter ihnen auch Luther in seinen Scholien, rechnen deshalb II, 29 als ersten Vers von Cap. III. Auch Lücke weicht wenigstens insofern von Rickli ab und corrigirt stillschweigend die zu II, 12—14 gebilligte Abtheilung, als er jetzt nicht schon mit II, 28, sondern erst mit II, 29 „die dritte Hauptermahnung" beginnen läßt. Aber wenn auch II, 29 die „Einleitung" (Benson) oder „gleichsam der Text" zu einem „neuen Vortrage" (Steinhofer; vgl. S. G. Lange) ist, so fragt es sich doch, ob der hier beginnende neue Abschnitt ohne eine innere Verbindung, ganz von vorn anfangend und für sich stehend, dem ersten Theile des Briefes hinzugefügt werde (Beza, Benson, Steinhofer, Baumgarten-Crusius), oder ob nicht vielmehr irgendeine Vermittelung stattfinde und der neue Brieftheil in einem innern Zusammenhange mit dem eben abgeschloßenen Theile erscheine. Die meisten Ausleger sind dieser Ansicht gewesen, welche der Text selbst schon dadurch an die Hand zu geben scheint, daß II, 29 kein ausdrückliches Subject genannt wird. Dazu kömmt, daß, während II, 28 mit einer Hinweisung auf das zukünftige Gericht abgeschloßen wurde, an die Spitze des neuen Abschnittes der Begriff der Gerechtigkeit gestellt ist. So war es natürlich, zumal da man nicht genug beachtete, daß in dem δίκαιός ἐστι V. 29 keineswegs von der richtenden Function der göttlichen Gerechtigkeit, wie V. 28, die Rede sei, daß die Frage nach dem innern Zusammenhange zwischen II, 29 fll. und dem Vorhergehenden häufig in unmittelbarer Verbindung mit der Frage nach dem Subjecte in II, 29 beantwortet wurde, und daß viele Ausleger, welche in dem Gedanken, daß wir bei dem zukünftigen Gericht (II, 28) nur bestehn würden, wenn wir durch das Thun der Gerechtigkeit dem gerechten Richter genügt hätten, den Übergang von II,

28 zu V. 29 fanden, demgemäß auch das Subject in II, 29 bestimmten, nämlich nicht auf „Gott“, sondern auf den II, 28 als zukünftigen Richter bezeichneten „Christus“ das δίκαιός ἐστι II, 29 bezogen (Augustin, Beda, C. a Lapide, Tirinus, Calvin, Calov, Aretius, S. Schmidt, Spener, J. Lange, Bengel, Lücke, Mayer). Aber diese Subjectsbestimmung in den Schlußworten von V. 29 ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται zu halten, ist höchst schwierig, wenn nicht unmöglich; denn nirgends in der Schrift, auch nicht in den von Calov (Jes. 9, 6) und Spener angezogenen Stellen (Jes. 53, 11. Ps. 110, 3. Matth. 9, 2. Joh. 13, 33. Hebr. 2, 17), wird von einer Geburt aus Christo, vielmehr überall von der Geburt aus Gott, so daß die Gläubigen als Gottes Kinder und zwar durch Christum (Joh. 1, 12) erscheinen, geredet. Am Schluße des Verses, und noch bestimmter in III, 1 fll., wird deshalb von allen jenen Auslegern die Subjectsvorstellung „Christus“ unwillkührlich in die Vorstellung „Gott“ umgesetzt; nur Lücke will mit Rickli ausdrücklich scheiden und bei dem δίκαιός ἐστι an „Christus“, dagegen bei dem ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται an „Gott“ (ὁ πατήρ. III, 1) denken, eine Scheidung, welche, indem sie den innern Organismus der Gedanken zerreißt, deutlich zeigt, wie sehr im Grunde jenes unsichere Schwanken der übrigen Ausleger dem Texte zuwider ist. Darauf beruht ja die ganze Ausführung des Apostels, daß der „gerecht“ Genannte wirklich identisch ist mit dem, aus welchem geboren zu sein jeder, welcher die Gerechtigkeit thut, sich rühmen kann.

Indessen ist mit der Ansicht, daß V. 29 eine andere Subjectsvorstellung im Texte liegt, als V. 28, keineswegs die Nothwendigkeit gegeben, jede innere Verbindung zwischen dem mit V. 28 abgeschloßenen und dem mit V. 29 neu beginnenden Theile zu leugnen. Selbst die Vorstellung von dem Gerichte, in welchem wir nämlich nur, wenn wir die Gerechtigkeit thun, bestehn werden, könnte den Übergang vermitteln, wenn auch V. 28 „Christus“ als Richter dargestellt und V. 29 „Gott“ als der Gerechte, aus welchem die Thäter der Gerechtigkeit geboren worden sind, gedacht wäre. In dem letzten

Sinne haben auch wirklich die Griechen, N. de Lyra, Socin, Schlichting, Episcop, Whitby, Sachmann, de Wette, Sander u. a. geurtheilt. Als Lohn der Treue, sagt Oecumenius, sei uns V. 28 die παῤῥησία bei dem künftigen Gerichte vorgehalten; darum folge V. 29 die Anweisung, daß wir durch das Thun der Gerechtigkeit jenen Lohn erringen. Aber so kann der Apostel den Übergang zu V. 29 nicht wohl gedacht haben, weil er ja in dem ganzen ersten Theile seines Briefes die Bedingung für unser Bestehn im Gerichte, worauf er V. 28 abschließend hinwies, entwickelt hatte, indem er nämlich den Lichtwandel, mit allem, was dazu gehört, namentlich das treue Beharren in der Wahrheit, das Bleiben in Christo, gerade als jene Bedingung darstellte. Wenn Ihr im Lichte wandelt und so in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne bleibt, unbeirrt durch die Lüste und Lügen der Welt, so werdet Ihr einst vor Christo bestehn! Das ist der völlig in sich selbst abgeschloßene Gedankengang des ersten Theiles. Also kann der Apostel nicht V. 29 darauf ausgehn, die Bedingung für eine V. 28 eröffnete Hoffnung darzustellen. Vielmehr erscheint V. 28 als der kräftige Abschluß der apostolischen Paraklese, welche von der Forderung des Lichtwandels ausgehend sich endlich zu dem seligen Ziele (ἵνα. V. 28) in hoffnungsvoller Verheißung erhebt. Auf der gewonnenen Höhe hält sich aber der Apostel im Beginne des neuen Abschnittes. Jetzt geht er aus von der Anschauung der künftigen Herrlichkeit der Kinder Gottes (II, 29 — III, 2) und steigt gleichsam herab zur Darstellung und Forderung der Gerechtigkeit derjenigen, welche eine solche Hoffnung haben (V. 3). Somit scheint uns ein richtiges Moment in jener von Oecumenius und den meisten Auslegern vertretenen Ansicht zu liegen. Die Verbindung von V. 28 und V. 29 fll. wird allerdings durch die Vorstellung von dem künftigen Gerichte, oder richtiger von unserm Bestehn in jenem Gerichte — und von unserer Kindeshoffnung auf das Kindeserbe, wie es im Anfange des neuen Abschnittes heißt — getragen; aber nicht entwickelt Johannes V. 29 fll. die Forderung unserer Gerechtigkeit als die Bedin=

gung der V. 28 vorgehaltenen Hoffnung, sondern die V. 28 schließlich vorgehaltene Hoffnung wird beim Beginn des neuen Abschnitts festgehalten, erscheint hier aber in neuer Fassung und als Ausgangspunkt für die nachfolgende Paraklese. Schon V. 29 liegt die III, 1. 2 so bestimmt und herzlich ausgesprochene Hoffnung in den Worten ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. Es ist eben dieser Begriff der Kindschaft (II, 29. III, 1), welchem die V. 2 dargelegte überaus herrliche Hoffnung (τὴν ἐλπίδα ταύτην V. 3) wesentlich immanent ist. Manche Ausleger sind bei der Bestimmung der innern Verbindung von II, 29 fll. mit dem vorhergehenden Abschnitte in einen mehr oder weniger unlebendigen Schematismus gerathen. Am wenigsten entspricht der Anlage des Briefes was Estius und J. Lange gesagt haben, daß nämlich der bisherigen Schilderung der Antichristen das Bild der Kinder Gottes entgegengestellt werde. Luther, mit welchem Spener übereinkömmt, meinte, daß Johannes, nachdem er im ersten Theile vom rechten Glauben gelehrt habe, in dem jetzt nachfolgenden zweiten Theile von den nothwendigen Früchten des Glaubens handele (vgl. auch Calvin). Wie sehr aber diese Disposition aus der Dogmatik übergetragen ist, zeigt sich deutlich darin, daß Luther (in den Scholien — in Ausleg. I und II bleibt er bei dem unmittelbaren Texte) den mit II, 29 beginnenden Theil charakterisirt: altera pars *minus principalis* et tamen necessaria de operibus et justitia coram hominibus. Mehr Schein kann die schon von Steinhofer, neuerlich auch von Rickli und Neander, vorgetragene Ansicht haben, daß Johannes jetzt zeige, wie das vorher geschilderte treue Bleiben in Christo sich nothwendig in der Heiligkeit des Lebens und im Thun der Gerechtigkeit darzustellen habe. Aber auch diese Ansicht setzt eine Gedankenverbindung, welche im organischen Zusammenhange des Textes nicht nur nicht angedeutet ist, sondern vielmehr deshalb als textwidrig erscheint, weil in dem II, 29 ausgesprochenen Thema ein neuer Gedanke eingesetzt und ausdrücklich (vgl. III, 3) als die hoffnungsreiche Grundlage für die nachfolgende Forderung unserer Heiligung und unsrer Ge-

rechtigkeit behandelt wird. Denn im Zusammenhange des Textes gründet Johannes nicht auf unser „Bleiben in Christo" unser Thun der Gerechtigkeit, sondern darauf, daß wir „aus Gott geboren sind" und als „Kinder Gottes" eine unaussprechlich reiche „Hoffnung" haben. Freilich sind wir nach Johannes nur dadurch Kinder Gottes, daß wir in Christo sind, und hieraus ergiebt sich der wesentliche Parallelismus zwischen dem ersten und dem zweiten Theile des Briefes (vgl. Bd. I. S. XXI. XXX.); aber die beiden Vorstellungen dürfen nicht dem Texte zuwider mit einander vertauscht, nicht ihrer lebendigen Eigenthümlichkeit beraubt werden.

Man kann sagen, daß der erste Haupttheil des Briefes eine mehr synthetische, der zweite Theil dagegen eine mehr analytische Anlage zeigt. Dort schließt der Apostel, nachdem er das Wandeln im Lichte als die Bedingung unserer Gemeinschaft mit Gott entwickelt hat, mit der fröhlichen Hoffnung, im zukünftigen Gerichte zu bestehn, ab (II, 28); im zweiten Theile dagegen bestimmt der Apostel von dem herrlichen Ziele aus, nach welchem die Hoffnung der Gläubigen hinstrebt, gleichsam den Weg, welcher dahin führt. Im Wesentlichen beginnt also der zweite Theil mit dem Gedanken, bis zu welchem der erste Theil schließlich sich erhoben hatte. So tritt eine innere Zusammengehörigkeit der beiden einem und demselben Zwecke dienenden (I, 3) Theile, ein wirklicher Übergang von dem einen in den andern hervor, und so erscheint auch gerade die Art und Weise, wie der Apostel II, 29 die concrete, lebensvolle Vorstellung, welche den zweiten Theil seiner brieflichen Paraklese tragen soll, einführt, völlig klar und treffend. Man hat es nämlich auffallend gefunden (Lücke, de Wette), daß V. 29 nicht umgekehrt geschrieben sei: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ποιεῖ τὴν δικαιοσύνην; hat sich aber die scheinbare Schwierigkeit durch die Bemerkung gelöst, daß „der Apostel von der Gerechtigkeit Gottes ausgehe und deshalb der Begriff des ποιεῖν τ. δικ., welcher natürlich ein christlicher sei und die Wiedergeburt voraussetze, den der Kindschaft vermitteln müße" (de Wette), oder, wie Lücke sagt, daß „Jo-

hannes nach III, 1 fll. zunächst die Absicht zu haben scheine, in seinen Lesern das Bewußtsein der Kindschaft Gottes durch Christum zu erwecken und zwar von Seiten ihres allgemeinen sittlichen Grundes und Inhaltes." Jene scheinbare Schwierigkeit zu finden, hatte man insofern eine Veranlaßung, als ohne Frage Johannes nur bei denjenigen ein „Thun der Gerechtigkeit" (II, 29), ein „Sich-Heiligen" (III, 3) anerkennt, welche wirklich schon aus Gott geboren worden sind. Dies an sich ganz richtige Moment meint de Wette, indem er sagt, daß der Apostel, welcher das Thun der Gerechtigkeit fordert, „die Wiedergeburt voraussetze," und in dieser Beziehung stehen Lücke und de Wette gerade mit ihrem Bedenken auf einer Grundwahrheit, welche namentlich den katholischen und manchen rationalistischen Auslegern (vgl. S. 3 in Betreff Semlers) gegenüber festzuhalten ist, da diese gemäß einer pelagianisirenden und als solche von Augustin (zu III, 3) und von Beda (zu III, 1) verworfenen und von N. de Lyra noch vermiedenen Anschauungsweise die johanneischen Worte II, 29 in dem Sinne mißverstanden haben, als wenn in denselben ausdrücklich das gerechte Handeln, als wenn die „Werke der Gerechtigkeit" (Cornelius a Lap., Tirinus, Estius, Emser, Mayer), im Gegensatze zu der sola fides, zur Bedingung unserer Gotteskindschaft, d. h. unsers Bestehens im Gerichte oder unserer Seligkeit, gemacht würden. Der exegetische Irrthum, welcher dieser Ansicht zum Grunde liegt, spricht sich — was schon hier als Fingerzeig bemerkt werden mag — bei Grotius z. B. recht significant darin aus, daß er zu III, 3 erklärt: hoc facit is, qui *sperare vult* vitam aeternam, quia scit illam minoris non comparari. Also ganz in dem Sinne der Katholiken stellt Grotius unser Rechtthun als den Kaufpreis der Seligkeit, welche wir hoffen wollen, hin; während Johannes gerade umgekehrt auf die Hoffnung, die wir haben, unsere Arbeit an unserer Heiligung gründet. Die ganze pelagianisirende Auslegung beruht an unserer Stelle auf einem Verstoße gegen die Grammatik. Man übersieht, was von protestantischer Seite namentlich Spener und J. Lange mit

Recht geltend gemacht haben, das Perfectum γεγέννηται II, 29. Denn nur kraft der schon geschehenen Geburt aus Gott sind wir gegenwärtig in dem Zustande der Kindschaft (νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν. III, 2) und haben wir die Hoffnung (ὁ ἔχων τ. ἐλπ. ταύτ. V. 3), auf Grund welcher wir thun, was den gerechten Kindern des gerechten Vaters geziemt. Aber gleichwie der apostolische Text selbst gegen jede pelagianisirende Mißdeutung protestirt, so ist er auch klar genug, um jenes Bedenken, das Lücke und de Wette aufgeworfen, aber nicht recht befriedigend erledigt haben, zu entfernen. Beide Ausleger haben nicht beachtet, daß schon in der Vorstellung ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται II, 29 neben der ausdrücklichen Erinnerung an die wirklich geschehene Wiedergeburt, als die Grundlage der Gerechtigkeit, zugleich die ganze Fülle der Hoffnung eingeschlossen liegt, welche III, 1. 2 entfaltet, eben aus jenem Hauptsatze gleichsam herausgehoben und als das herrliche Ziel vorgesteckt wird. Schon oben (S. 2) mußten wir die zwiefache Beziehung, welche, der eigenthümlichen Ethik des christlichen Lebens völlig entsprechend, aus der apostolischen Vorstellung ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται hervortritt, andeuten. Das ewige Leben nämlich, welches wir, da wir Gottes Kinder geworden sind, empfangen haben und welches wir durch unsern Wandel im Lichte, durch unser Thun der Gerechtigkeit erweisen und bethätigen, enthält nicht nur die Anwartschaft auf die künftige herrliche Vollendung — der heilige Geist in uns ist nicht nur das „Unterpfand" (2 Cor. 1, 22) der noch zukünftigen Güter — sondern dies Leben, welches wir als Kinder Gottes im Glauben und in der Liebe führen, ist selbst der reale Anfang der künftigen Herrlichkeit und entwickelt sich eben durch das „Thun der Gerechtigkeit" der Vollendung entgegen. In unserm gegenwärtigen Erkennen und Lieben Gottes, wie es uns als Kindern Gottes eigen ist, liegt schon der lebendige Anfang jenes „Sehens", kraft dessen wir Gott ähnlich sein werden (III, 2). Nach dieser Seite hin wendet der Apostel zuerst (III, 1. 2) seinen II, 29 ausgesprochenen Hauptsatz, um auf Grund einer so herrlichen Hoffnung (III, 3) „Hei-

ligung" oder „Thun der Gerechtigkeit" von denen zu fordern, welche als aus Gott, dem Gerechten, geboren die Kraft zu solcher Gerechtigkeit empfangen haben und zu jener Herrlichkeit, als ihrem Kindeserbe, berufen sind. Weil aber so der Apostel gerade an die Hoffnung, welche in der Vorstellung ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται liegt, seine Paraklese anknüpfen wollte, deshalb mußte er schreiben: „wer die Gerechtigkeit thut, wie Gott gerecht ist, der ist aus Gott geboren," der stellt sich dar als ein ächtes Kind Gottes, als einen Erben der eben den Kindern Gottes verheißenen Herrlichkeit — und welcher Herrlichkeit! — Diese vorläufigen Andeutungen über den innern Organismus und die Tendenz der apostolischen Gedanken enthalten schon die Normen für die genauere Auslegung derselben, insbesondere für die Auslegung des gewaltigen Spruches III, 2.

Cap. II V. 29. Der syntaktische und logische Organismus dieses Satzes, in welchem der Apostel das Thema seiner nachfolgenden Paraklese ausspricht, hängt an vier Puncten, deren richtiges Verständnis den weiteren Eingang in den Schatz der apostolischen Gedanken selbst eröffnet. Der ersten Frage nach der Bedeutung der hypothetischen Formel ἐὰν εἰδῆτε, welche den Vordersatz einführt, entspricht die zweite, ob das γινώσκετε im Anfange des Nachsatzes indicativisch oder imperativisch zu nehmen sei. Die beiden anderen Fragen, nämlich nach dem Subjectsbegriff zu δίκαιός ἐστι und ἐξ αὐτοῦ und wegen der Stellung der Satzglieder πᾶς ὁ ποιῶν τ. δικ. ἐξ αὐτ. γεγένν., nicht umgekehrt, sind schon oben berührt.

Daß der Apostel, indem er schreibt ἐὰν εἰδῆτε κτλ., nicht wirklich daran zweifelt, ob auch seine Leser den von ihm hingestellten Grundsatz anerkennen, haben schon die älteren Ausleger (vgl. besonders S. Schmidt und J. Lange) mit richtigem Tacte gefühlt; bei manchen unter ihnen macht sich diese Einsicht dadurch kund, daß sie das γινώσκετε nicht mit der Vulgata, welcher Augustin, Beda und die katholischen Ausleger sämmtlich nachfolgen, mit welcher aber auch Luther, Calvin, Socin, Episcopius, Grotius, Carpzov, Paulus, Baumgarten-Crusius, Rickli, Lücke, Sander u. a. übereinstimmen,

als Imperativ, sondern als Indicativ verstehn. So Beza — welcher ausdrücklich bemerkt, daß der Apostel nicht zu schreiben pflege, quasi doceat imperitos. tantum igitur ostendit, quae sint connexa, nempe patris et filiorum indoles sive mores*) — Piscator, Whitby, Bengel, Semler, J. Lange, S. G. Lange, Neander u. a. Mit Recht hat de Wette, welcher freilich, wie Er. Schmidt, Spener, Rosenmüller und Jachmann, über das γινώσκετε keine genauere Bestimmung giebt, in der „problematischen Form" ἐὰν εἰδῆτε eine ähnliche „Voraussetzung" wie V, 15 gefunden. Die Conjunction ἐὰν selbst (vgl. zu I, 6) giebt den Sinn an die Hand: wenn Ihr, wie ich als unzweifelhaft annehmen darf, wißt. — Auf einen solchen Vordersatz kann nach der Grammatik (vgl. Kühner. II S. 550) im Nachsatze der Indicativ eines Haupttempus, besonders des Futurums, oder der Imperativ folgen. Ob man an unserer Stelle das γινώσκετε für den Indicativ oder für den Imperativ zu halten habe, wird also nur aus dem ganzen Tone des Briefes zu beurtheilen sein. Lücke findet in dem ermahnenden γινώσκετε die Absicht des Johannes, „daß die Leser sich der ganzen Folgerung des Satzes, daß Jesus gerecht sei, bemächtigen sollen. Daran scheint es ihnen gefehlt zu haben." Auch das μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς III, 7 deute hierauf hin. Und wenn Johannes unser γινώσκετε ebenso gemeint hätte, wie das zweite οἴδαμεν V, 15, sagt Lücke, so würde er auch wohl an unserer Stelle geschrieben haben ἐὰν οἴδατε — οἴδατε. Wir möchten dagegen gerade umgekehrt aus V, 15 die Norm für die Auslegung unserer Stelle entnehmen und urtheilen, daß unser undeutlicheres γινώσκετε in demselben Sinne gemeint sei, wie das unzweifelhafte οἴδαμεν in jenem ganz ähnlich angelegten Satze. So hat schon Di-

---

*) Es ist charakteristisch, daß S. Schmidt, welcher das γινώσκετε allerdings imperativisch faßt, den Sinn des Wortes durch concludere, colligere unum ex altero, tamquam ex principio beschreibt. So gründet sich die Ermahnung gerade auf die als umzweifelhaft vorausgesetzte (ἐὰν εἰδ.) Erkenntnis.

dymus erklärt: ὁ διειληφὼς, φησιν, ἐπιστημονικῶς περὶ θεοῦ, ὡς ὄντος κατ' οὐσίαν δικαίου, εὐθέως γνώσιν ἕξει κτλ. Im ganzen Briefe setzt auch der Apostel eine gute Erkenntnis der christlichen Wahrheit und die willige Anerkennung ihrer sittlichen Folgerungen und Forderungen voraus (II, 2 fll. 21 fll. III, 3. 14. 19. IV, 1fll. V, 2. 13. 14 u. dgl.); und wie überall, so erscheint auch an unserer Stelle die paraklетische Bedeutung der apostolischen Worte um so größer, je mehr die Leser an die ihren eignen Herzen schon fest stehende Gültigkeit der christlichen Grundsätze nur erinnert werden. In diesem Sinne fordert Johannes III, 1. 2. seine Leser auf, die Liebe Gottes recht zu würdigen, deren Wohlthat sie ja erfahren haben. Er verkündigt ihnen nicht erst, daß sie Kinder Gottes sind, zeigt ihnen nicht erst Mittel und Weg, Kinder Gottes zu werden, sondern stellt ihnen vor Augen, was sie schon sind. Sie wißen, daß sie Kinder Gottes sind, sie wißen, daß ihnen eben als Kindern Gottes eine unvergleichliche Herrlichkeit noch zu Theil werden wird. So gewiß sie dabei aber wißen, daß Gott gerecht ist, erkennen sie auch, daß jeder und nur der, welcher die Gerechtigkeit thut, aus ihm geboren ist, sein Kind und sein Erbe ist; wie von der andern Seite zu sagen ist, daß jeder, welcher in seiner Kindschaft jene selige Hoffnung hat, sich heiligt (V. 3). So scheint uns der ermahnende Ton in dem imperativisch gefaßten γινώσκετε, wodurch der „Schein" entsteht, als ob es den Lesern an einer wesentlichen Erkenntnis „gefehlt" habe (Lücke), nicht recht zu der fröhlichen Zuversicht zu stimmen, mit welcher der Apostel von neuem an seine Leser herantritt.

Der Grundsatz aber, von welchem der Apostel jetzt ausgeht, lautet: δίκαιός ἐστι; und wie diese christliche Grundwahrheit in das Praktische gleichsam ausmündet, wird den Lesern ins Bewußtsein gerufen, indem die mit der Anerkennung jener Grundwahrheit nothwendig verbundene weitere Erkenntnis geltend gemacht wird: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. Die nächste Frage, ob Johannes das δίκαιός ἐστι von Christo oder von Gott, d. h. dem Vater,

aussage, ist schon oben insofern entschieden, als wir gesehn haben, daß der richtig verstandene Zusammenhang von II, 29 fll. mit V. 28 keine Nöthigung enthält, die Worte δίκαιός ἐστι auf Christum zu beziehn, auf welchen die in der innigsten Verbindung mit denselben stehenden Schlußworte (ἐξ αὐτοῦ γεγενν.) nicht bezogen werden können. Jetzt wird sich unsere Ansicht in der genauern Auslegung des Textes selbst, namentlich an dem Prädicate δίκαιος bewähren müssen. Diejenigen Ausleger, welche Christum als Subject betrachten, berufen sich, abgesehen von dem Zusammenhange zwischen V. 28 und V. 29, darauf, daß schon II, 1 Christus gerecht genannt worden sei, und erklären auch das δίκαιος an unserer Stelle ähnlich wie dort. S. Schmidt versteht geradezu die justitia Christi mediatoria, quae justos nos homines facit et ex se generat. Andere, wie Spener, Steinhofer und besonders J. Lange, holen allerdings weiter aus, indem sie von der Gerechtigkeit reden, die Christus nicht nur als Gott wesentlich besitze, sondern auch als Mensch durch sein sündloses Leben dargestellt habe, aber auch bei diesen Auslegern läuft naturgemäß alles auf die Gerechtigkeit Christi als des Mittlers und Heilandes hinaus. Endlich wird noch auf die im Weltgerichte zu offenbarende Gerechtigkeit des Herrn hingewiesen. Die Berufung auf II, 1 ist in der That significant, indem man daneben auch I, 9 anführt. Bei dieser Stelle nämlich haben wir gesehen, daß man mit Unrecht den Begriff δίκαιος I, 9 aus dem δίκαιος II, 1 erklärt und mit Unrecht das Subjekt zu πιστ. κ. δίκαιος I, 9 aus II, 1 entnimmt. Noch weniger aber kann II, 1 für unsere Stelle maßgebend sein. Wie im ganzen Zusammenhange jener Stellen das eigentliche herrschende Subject „Gott“ ist, dem Thema des ersten Haupttheiles I, 5 gemäß, so tritt auch im zweiten Theile des Briefes, zunächst in dem Hauptsatze desselben II, 29, wiederum „Gott“ als die vorwiegende Subjectsvorstellung ein, welche hier wie dort durch αὐτός markirt wird (II, 29. III, 2. 6. 19. 22 fll. IV, 13 u. dgl. Vgl. I, 6. 7. 9. 10. II, 4 fll. u. s. w.), während die logische Unterordnung der entferntern Subjectsvorstellung „Christus“ sich in der Bezeichnung ἐκεῖνος

kund giebt (III, 3. 4. 16. IV, 17. Vgl. II, 6). Darum wechselt auch im zweiten Theile das ausdrückliche ὁ θεός in derselben Weise mit αὐτός (ἐξ αὐτοῦ γεγενν. II, 29. τέκνα θεοῦ III, 1. Vgl. III, 19 fll. IV, 19 fll.), wie z. B. II, 3 fll. die Aussprüche ἐγνωκ. αὐτόν, ἐντολ. αὐτοῦ u. s. w. nicht nach II, 2 von Christo, sondern kraft des Gesammtzusammenhanges und nach der bestimmten Anweisung, welche in II, 6 (ἀγαπ. τ. θεοῦ) liegt, auf Gott bezogen werden mußten. Überall wo entweder anstatt des an sich zweifelhaften Pronomens αὐτός das bestimmte Nomen ὁ θεός als authentische Interpretation von jenem eintritt, oder wo auch ohne einen solchen ausdrücklichen Fingerzeig im Texte selbst, wie z. B. III, 6, das Pronomen αὐτός nicht auf das örtlich nächste Subject, sondern auf das dem Apostel eigentlich fortwährend gegenwärtige Hauptsubject bezogen werden muß, da zeigt sich, wie der an die Spitze gestellte Hauptgedanke in der darauf gebauten Paraklese gleichsam durchscheint. Wenn also mit II, 29 wirklich ein neuer Abschnitt des Briefes beginnt und dieser Vers den leitenden Hauptsatz desselben in ähnlicher Weise enthält, wie der Satz I, 5 als das Thema des ersten mit II, 28 geschloßenen Theiles angesehn werden mußte, so ist es gewiß, daß die Subjectsvorstellung bei δίκαιός ἐστι wie bei ἐξ αὐτοῦ γεγενν. nicht „Christus", sondern nur ὁ θεός, sein kann. Alsdann aber muß auch dieser Satz selbst, δίκαιός ἐστι ὁ θεός eine ähnliche Weite und Tiefe haben, wie der dem parallelen ersten Haupttheile zu Grunde liegende Hauptgedanke ὁ θεός φῶς ἐστι, eine Wahrheit, welche geradezu als der wesentliche Inhalt der ganzen apostolischen Verkündigung (ἡ ἀγγελία κτλ. I, 5) dargestellt wurde. So erscheint die von S. Schmidt, J. Lange u. a. vertretene Auslegung durchaus nicht textgemäß. Es fragt sich aber nun, wie wir unter der durch den Text gegebenen Voraussetzung, daß ὁ θεός als Subject gemeint sei, das Prädicat δίκαιος zu verstehen haben. Im Allgemeinen nehmen die Ausleger an, daß δίκαιος soviel bedeute als ἅγιος. In diesem Sinne vergleicht schon Didymus den Spruch 1 Petr. 1, 16. Aber nur wenige Ausleger haben eine genauere Entfaltung der johannei-

schen Vorstellung versucht und auch diese haben nicht sowohl aus dem Contexte das Briefes selbst den realen Gehalt derselben zu erkennen gesucht, als vielmehr mit fremdartigen, zum Theil ganz leeren Kategorien operirt. Gewiß ist es nur eine Formel, wenn Semler die Gerechtigkeit Gottes als „sittliche Vollkommenheit" erklärt. Was ist denn das lebendige Wesen, der reale Inhalt dieser „Vollkommenheit"? Paulus sagt, daß Gott „das Rechte wolle". Aber was ist denn „das Rechte"? Und was heißt Gott „will" es? Wie nichtig diese Formeln sind, erweist sich bei der Erklärung des correlaten zweiten Gliedes von V. 29, indem Semler die Geburt aus Gott, deren Wirklichkeit er noch dazu durch ein hinzugesetztes quasi beseitigt, von dem bloßen Streben nach moralischer Vollkommenheit abhängig macht, während Paulus die wesentliche Eigenthümlichkeit der Kinder Gottes darin findet, daß sie, wie Gott, „das Rechte wollen." Einen wirklichen Inhalt haben jene Formeln nur, wenn man dabei, was die Meinung der meisten Ausleger ist, die, „vollkommene Reinheit und Heiligkeit" Gottes (Neander) im Sinne hat. Indessen darf man die Begriffe *δίκαιος* und *ἅγιος* nicht ohne weiteres mit einander vertauschen, was sogleich anschaulich wird, wenn man sich im Texte *ἅγιος* anstatt *δίκαιος* und *τὴν ἁγιότητα* anstatt *τὴν δικαιοσύνην* vorstellt. Das Letztere wird niemand ertragen können. Jedenfalls kömmt es darauf an, den concreten Inhalt des johanneischen Satzes textgemäß, d. h. aus der nachfolgenden paraklетischen Ausarbeitung desselben, zu erfassen. Dieser Aufgabe hat auch Episcopius, welcher am sorgfältigsten zu Werke gegangen ist, nicht genügt. Er erklärt die Gerechtigkeit Gottes als rectitudo voluntatis und beschreibt dieselbe nach zwei Seiten: 1. qua Deus ipse facere vult quod rectum, justum et decens est — quod se et majestatem suam sanctissimam per omnia decet et quod cum alterius injuria conjunctum non est, breviter qua vult *sibi et aliis suum tribuere.* 2. qua ipse ut idem ab aliis fiat postulat. Dieser Ausführung liegt die Definition von der Tugend der *δικαιοσύνη* zu Grunde, welche aus der etymologischen Bedeutung des Wortes von der

classischen Ethik entwickelt und aus dieser durch die Vermittelung der Kirchenväter (vgl. Suicer s. v.) in die christliche Theologie übergegangen ist. Aber es ist äußerst lehrreich zu sehn, wie schon die Alten sich bemüht haben, die starre und leere Form des Begriffes mit lebendigem Inhalte zu füllen. Wenn ihnen dies nicht gelungen ist, weil sie die ewige, wesentliche Gerechtigkeit Gottes, von welcher Johannes ausgeht, nicht kannten, so werden wir vergeblich versuchen, mit jenen spröden und ärmlichen Kategorien den lebensvollen Reichthum der christlichen Anschauung zu umspannen. — Der Etymologie gemäß (vgl. die Lexica) sagten die Stoiker, daß die *δικαιοσύνη* sich darstelle *ἐν ἀπονεμητέοις* (vgl. Plutarch, de Stoic. repugn. Opp. Francof. 1620. T. II. p. 1034); und dieser Grundbegriff macht sich in der gesammten classischen Ethik geltend, mag sie die stoische Spur innehalten oder darüber hinausstreben. So beschreibt Cicero, den Stoikern folgend (de offic. I. 2), die justitia als die Tugend, quae versatur in hominum societate tuenda *tribuendoque suum cuique* et rerum contractarum fide (l. c. I, 5). In demselben Sinne lehrt Aristoteles, daß es *ἓν εἶδος τῆς κατὰ μέρος δικαιοσύνης*, d. h. der speciellen oder *πρὸς ἕτερον* sich erweisenden Gerechtigkeit, gebe, nämlich *τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς ἢ τιμῆς, ἢ χρημάτων, ἢ τῶν ἄλλων, ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας* (Eth. Nicom. V, 6. Opp. Aurel. Allob. 1606. T. II. p. 77. De virt. et vit. ib. p. 375). Auch Plato, welcher die Gerechtigkeit in das harmonische Verhältnis der verschiedenen Potenzen des menschlichen Wesens setzt und alle *πολυπραγμοσύνη* und *ἀλλοτριοπραγμοσύνη* abweisend fordert, daß eine jede Potenz nur das Ihrige wahrnehme (s. u.), stützt sich auf die alte Erklärung, daß Gerechtigkeit sei, jedem das Seine zu geben. Aber was ist denn in der Wirklichkeit dasjenige, was einem jeden zukommt? Nach welchem materialen Princip soll die logische Form erfüllt werden? Dies ist die Frage, nach deren Lösung die classische Ethik, welcher nur natürliche Kräfte zu Gebote standen, vergebens rang. In den Büchern vom Staate giebt Plato seine Antwort auf jene Frage. Nachdem

die gangbare Ansicht, daß Gerechtigkeit sei τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι ironisch dahin gebessert ist, daß anstatt des ὀφειλόμενον gesagt ist τὸ προσῆκον, wird auch diese Definition zerbröckelt (p. 331 sqq. Ed. Bipont. T. VI. p. 155 sqq.); es fragt sich ja eben was τὸ ὀφειλόμενον, was τὸ προσῆκον sei. Das „Schönste und an sich Liebenswerthe" ist auch noch nicht das Gerechte (p. 357. Bip. p. 207); das alles giebt noch keine reale Anschauung. So zeichnet denn Socrates das Wesen der Gerechtigkeit in dem Bilde des vollkommenen Staates, welcher nicht anders organisirt ist, als ein gerechter Mensch. Der Mensch aber ist dann in der gerechten Verfassung, wenn das λογιστικόν, das θυμοειδές und das ἐπιθυμητικόν in ihm sich richtig, d. h. κατὰ φύσιν, zu einander verhalten, wenn herrscht, was naturgemäß herrschen soll, wenn gehorcht, was naturgemäß gehorchen soll, und so jedes das Seine thut (τὰ αὑτοῦ πράττει. Vgl. p. 441 sqq.); denn alsdann treten aus der absoluten Tugend (ἡ ἀρετή), nämlich der δικαιοσύνη, die übrigen Haupttugenden, die σοφία, ἀνδρεία und σωφροσύνη harmonisch zusammenwirkend hervor. Diese platonische Erklärung klingt in der patristischen Theologie sehr häufig nach — Clemens Alex. z. B. sagt (bei Suicer, s. v.): ἡ δικαιοσύνη ἐστὶ συμφωνία τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν, und Theodoret: δικαιοσύνην καλοῦμεν τὴν ὀρθὴν τῆς ψυχῆς ἡγεμονίαν καὶ τῶν ὑπηκόων παθῶν τὴν συμμετρίαν — aber der christliche Begriff wird damit keinesweges erschöpft. Plato zeigt seinen ächt heidnischen Standpunct darin, daß sein Begriff von Gerechtigkeit erstlich sich durchaus innerhalb der anthropologischen Sphäre hält und zweitens — was damit auf das innigste zusammenhängt — als die wesentliche Norm für das Materiale der Gerechtigkeit das κατὰ φύσιν hinstellt. Im letzten Grunde unterscheidet sich also Plato nicht von den Stoikern (vgl. Cicero, l. c. III, 3), welche mit ihrer Forderung, daß der Mensch „naturgemäß" (ὁμολογουμένως τῇ φύσει) leben solle, das eigentliche Princip der heidnischen Ethik am reinsten aussprechen. Auch Aristoteles hat dieselbe dem Heidenthum eingeborene Anschauung.

Er unterscheidet einmal die allgemeine Gerechtigkeit, welche dem alten Sprüchwort gemäß (Ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στι. l. c. p. 74) alle Tugenden einschließt oder die absolute Tugend selbst ist (ἅπλως ἀρετή), von der speciellen Gerechtigkeit, welche gegen Götter und Menschen, gegen Lebendige und Todte, kurz πρὸς ἕτερον geübt wird, indem sie jedem das Seine giebt (δικαιοσύνη δέ ἐστι τὸ διανεμητικὸν εἶναι τοῦ κατ' ἀξίαν — ἔστι δὲ πρώτη τῶν δικαιοσύνων πρὸς τοὺς θεούς, εἶτα πρὸς δαίμονας, εἶτα πρὸς πατρίδα καὶ γονεῖς, εἶτα πρὸς τοὺς κατοιχομένους κτλ. De virt. et vit. l. c. p. 375); dann unterscheidet er, da er das Gerechte durch ein Gesetz normirt betrachtet und deshalb δίκαιον definirt νόμιμον (Eth. Nic. V, 3. p. 74), zwischen dem physischen (φυσικόν) Gerechten d. h. dem durch das allgemeine, natürliche Gesetz (τὸν νόμον τὸν κοινόν, τὸν κατὰ φύσιν) und dem durch besonderes (ἴδιον), sei es geschriebenes sei es ungeschriebenes Gesetz Bestimmten, oder dem gesetzlichen (νομικόν) Gerechten (Eth. Nic. V, 10. p. 84. Rhet. I, 13. p. 642. Rhet. ad Alex. 2. p. 734). Also die classische Ethik erkennt den wesentlichen Inhalt und die höchste Norm der Gerechtigkeit in der Natur. Darüber kann das Heidenthum nicht hinaus. Der Stoiker Chrysippus hat freilich gesagt: οὐ γάρ ἐστιν εὑρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχὴν οὐδὲ ἄλλην γένεσιν, ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διός, aber gerade indem er hinzufügt καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως, zeigt er, daß er die „göttliche" Quelle der Gerechtigkeit nirgends anders als in der Natur sucht, wie denn auch der Akademiker Plutarch, welcher jenen Ausspruch aufbewahrt hat (l. c. p. 1035), die pantheistische Tendenz der stoischen Lehre zu erkennen giebt, indem er spöttisch bemerkt, daß im Sinne der Stoiker ἡ κοινὴ φύσις und ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος und εἱμαρμένη und πρόνοια einerlei sei (l. c. p. 1050). So verschwindet jede scheinbare Übereinstimmung zwischen jenem stoischen Worte und dem Ausspruche des Apostels in unserem Texte. Wo nach heidnischer Anschauung die reine, gute Natur steht, da sieht der Apostel den lebendigen Gott mit seiner „Gerechtigkeit;" und während die heidnische Ethik die reine Entfal-

tung des Natürlichen als die Darstellung der Gerechtigkeit betrachtet, geht die christliche Ethik (vgl. Röm. 3, 23 fl.) auf einen übernatürlichen Anfang der menschlichen Gerechtigkeit, nämlich auf die göttliche Gerechtigkeit zurück und erkennt nur in der Wiedergeburt, also in der Tödtung des natürlichen und in der Neuschöpfung eines übernatürlichen Lebens aus Gott, die Grundbedingung jeder wahren Gerechtigkeit, welche ein reales Abbild der Urgerechtigkeit Gottes ist, wie sie der Sohn Gottes im Fleische als vollkommenes Muster gezeigt hat (II, 29. III, 3) und wie sie durch die göttlichen Gebote von allen Menschen gefordert wird (III, 4. 23. V, 3. Vgl. I, 10. II, 4. 6 fl.). Wenn daher die christliche Theologie die von der classischen Ethik ausgebildeten Definitionen sich aneignete, so konnte es nicht fehlen, daß man dieselben mit christlichen Gedanken füllte. So sagen allerdings Chrysostomus, Basilius, Gregor von Nyssa und Theophylact (bei Suicer, l. c. p. 908 sqq.), das Wesen der Gerechtigkeit sei τὸ κατ᾽ ἀξίαν ἑκάστῳ νέμειν, aber sie haben dabei den Maßstab der göttlichen Gerechtigkeit und des göttlichen Gesetzes im Sinne, so daß nun als das φύσει δίκαιον dasjenige erscheint, was κατὰ τὸν νόμον θεοῦ ist. Gott ist die alleinige Quelle der Gerechtigkeit; Christus hat uns die Gerechtigkeit, welche uns nur kraft unserer Theilnahme (μεταλήψει Vgl. Hebr. 12, 10) zukömmt, gebracht. Darum weist z. B. Lactanz (Instit. besonders lib. VI) den absoluten Vorzug der christlichen Gerechtigkeit vor der heidnischen darin nach, daß nur die christliche auf die pietas d. h. auf die cognitio Dei, ex quo oritur justitia gegründet sei (l. c. VI, 5. V, 14). Und indem Dionysius Areop. auch Gottes Gerechtigkeit darein setzt, daß er jedem nach Gebühr austheilt, erkennt er zugleich in Gottes eigenem Wesen die vollkommene Norm der gerechten Austheilung (κατὰ τὸν ὄντως ὄντα δικαιότατον ὅρον).

Unsere alten Dogmatiker haben auf Grund der heiligen Schrift (vgl. bes. J. Gerhard, Loci theol. ed. Cotta. T. I. Tub. 1762. p. 141. Loc. III. c. 18) eine Erklärung von der göttlichen Gerechtigkeit gegeben, in welcher einfach und tiefsin-

nig alle wesentlichen Momente ausgesprochen sind. Vortrefflich scheint uns namentlich D. Hollaz (Exam. theol. Rost. et Lips. 1718. p. 296. P. I. c. 1. qu. 46) zu definiren: Justitia Dei est attributum divinum ἐνεργητικὸν, vi cujus Deus omnia, quae aeternae suae legi sunt conformia, vult et agit, creaturis convenientes leges praescribit, promissa facta hominibus implet, bonos remuneratur et impios punit. Zwei Grundgedanken liegen in dieser Begriffsentwickelung: erstlich, daß der wesentliche Inhalt der göttlichen Gerechtigkeit in Gott selbst sei (quae aeternae *suae* legi sunt conformia), und zweitens, daß die göttliche Gerechtigkeit etwas Energisches d. h. nach außen hin sich Auswirkendes, nicht — wie die göttliche Heiligkeit — in sich selbst selig Ruhendes sei. So erscheinen die von Hollaz schriftgemäß zusammengestellten Momente agit, leges praescribit, promissa implet, remuneratur und punit als die volle christliche Beschreibung dessen, was die heidnische Ethik mit der Formel suum cuique tribuere andeutete. In demselben Sinne lehrt auch J. Gerhard einerseits: Justitia in Deo est ipsa Dei essentia, ideoque a se ipso et per seipsum justus est, und stellt andererseits die energische Offenbarung dieser Gerechtigkeit dar: Speculum hujus justitiae suae proposuit Deus in lege, quae est aeterna et immota regula justitiae in Deo. Fragt man nun, wie sich zu der so gefaßten Gerechtigkeit die Heiligkeit Gottes verhalte, so zeigt sich die lehrreiche Erscheinung, daß, während z. B. J. A. Quenstedt beide Eigenschaften nicht aus einander zu halten vermag, indem er sagt (Theol. didact.-polem. Witteb. 1685. I. p. 292): Sanctitas Dei est summa omnisque labis aut vitii expers in Deo puritas, munditiam et puritatem debitam exigens a creaturis, und: Justitia Dei est summa et immutabilis voluntatis divinae rectitudo a creatura rationali, quod rectum et justum est, exigens, während ferner J. Gerhard überhaupt gar nicht von der sanctitas Dei als einer besondern Eigenschaft Gottes handelt, indem er diese in der justitia Dei beschloßen denkt, wiederum Hollaz es ist, welcher mit voller Klarheit neben der Gerechtigkeit auch die Heiligkeit Gottes versteht. Er stellt mit Recht die Heilig-

keit Gottes nicht unter die energischen Eigenschaften, sondern sagt: Sanctitas Dei est attributum divinum, quo essentia Dei purissima, rectissima et omnis vitii moralis expers est; ohne, wie Quenstedt, durch Hinzufügung einer aus dieser Heiligkeit als solcher hervorgehenden Forderung die Grenze zwischen dem Begriffe der Heiligkeit und dem der Gerechtigkeit zu verrücken, ein Fehler, in welchen J. Gerhard dadurch fällt, daß er geradezu die eine Eigenschaft in der andern aufgehn oder vielmehr untergehn läßt. — Nach der allgemeinen Schriftanschauung, welche auch unserm Texte zu Grunde liegt, ist es recht eigentlich die Gerechtigkeit Gottes, welche erstlich sich darin offenbart, daß Gott durch seine Gesetze, als die vollkommenen, seinem eignen Wesen entsprechenden Normen, von den Menschen Gerechtigkeit fordert (ψ 119, 137 fll.). Deshalb heißen Gottes Gebote *δικαιώματα* (Gen. 26, 5. Num. 31, 21. ψ 119, 112. vgl. Biel s. v.); deshalb ist der Mensch *δίκαιος*, wenn er in den *ἐντολαῖς* und *δικαιώμασι* Gottes wandelt (Luc. I, 5. Röm. 2, 13. 10, 5. 1 Tim. 1, 9), und die Gerechtigkeit aus dem Gesetze ist die, *ἥτις συνίσταται ἐκ τοῦ πληρωθῆναι τὰς ἐντολάς*, wie Chrysostomus zu Röm. 10, 5 treffend erklärt. Ferner bethätigt sich die Gerechtigkeit Gottes im Prüfen und Richten, im Halten der Verheißungen und Drohungen, im Strafen und Belohnen (ψ 7, 10. 2 Thess. 1, 5. 1 Joh. 1, 9. ψ 11, 7. 2 Thess. 1, 6. 2 Tim. 4, 8). Auch Christi Gericht ist deshalb gerecht, weil es in der Gerechtigkeit des Vaters vollzogen wird (Joh. 5, 30). So erscheint die Gerechtigkeit Gottes als wesentlich energisch; sie muß sich wirksam offenbaren und lebendig bethätigen, insbesondere auch dadurch, daß sie die Ungerechten gerecht macht, wie Paulus lehrt Röm. 3, 25 fl., denn „Gott ist auch effective gerecht — indem er andere gerecht macht" (Luther II). Aber warum ist die Gerechtigkeit in diesem Sinne energisch? Warum kann sie gleichsam nicht in sich verschloßen ruhn? Und was ist ihr realer Inhalt, was ist, so zu sagen, die ethische Substanz, welche sie sich auswirkend offenbart? Wir können diese Fragen, die auch für das Verständnis unsers Textes von unmittelbarer Wichtigkeit sind,

nur beantworten und überhaupt die schriftgemäße Anschauung von der Gerechtigkeit Gottes nur gewinnen, wenn wir neben derselben zugleich die Heiligkeit und die Liebe Gottes im Auge haben. Jene, die Heiligkeit, ist eben nach der Schrift als der substanzielle Grund und Inhalt der Gerechtigkeit zu denken; diese, die Liebe, erscheint dabei als dasjenige, welches zur Offenbarung der göttlichen Heiligkeit in der Gerechtigkeit treibt. Daß der schlechthin heilige Gott als der gerechte sich offenbart, daß er sein Gesetz giebt, daß er die ganze Oekonomie der Erlösung festsetzt und vollzieht, daß er zum Erweis seiner Gerechtigkeit seinen Sohn sendet, um die, welche an ihn glauben, gerecht und heilig zu machen, und so die Gemeinschaft mit sich selbst öffnet, das geht hervor aus seiner Liebe. Heilig heißt Gott nach seinem Sein — die Engel, welche ihn auf seinem Throne schauen, wie er ist, rufen ihm das Dreimalheilig zu — gerecht heißt er nach dem, was er thut; deshalb wird auch von seinen Kindern gefordert, daß sie „die Gerechtigkeit thuen.“ Gerecht ist Gott, weil er, und zwar kraft seiner sich selbst mittheilenden Liebe, sein heiliges Wesen in Gesetzgebung, in Drohung und Verheißung, in Bestrafung und Belohnung, in Erlösung und Sündenvergebung, kurz in den Thaten seiner Gerechtigkeit offenbart. Der reale Grund davon, daß auch wir heilig sein sollen, liegt somit nirgends anders als darin, daß Gott heilig ist (1 Petr. 1, 16), gleichwie wir gerecht, vollkommen, liebreich u. s. w. sein sollen, weil Gott wesentlich dies alles ist (II, 29. Matth. 5, 48. Eph. 5, 1 fl.); aber es ist eben die Gerechtigkeit Gottes, welche jene Forderungen stellt und sich selbst als unbedingtes Vorbild nicht allein, sondern auch als Urquell aller menschlichen Gerechtigkeit energisch geltend macht. Es liegt also ein richtiges Moment sowohl in J. Gerhards als auch in Quenstedts mangelhaften Bestimmungen. Hollaz hat die Irrthümer beider vermieden und das Richtige zusammengefaßt.

Die angedeuteten Momente in dem biblischen Begriffe der Gerechtigkeit, so wohl der göttlichen als der wesentlichen und ursprünglichen, als auch der menschlichen, welche nur aus

jener ihr Leben und ihr Maß hat, treten auch in unserm Texte hervor. Wir haben schon darauf hingewiesen, wie Johannes sogleich in seinem Hauptsatze II, 29 die energische Art der göttlichen Gerechtigkeit dadurch markirt, daß er von den Kindern Gottes, welche abbildlich das Wesen ihres Vaters darzustellen haben, das Thun der Gerechtigkeit verlangt; wenn nämlich, wie mit Recht Didymus und Oecumenius (zu III, 3 *πρακτικαὶ γὰρ αἱ ἀρεταὶ, καὶ ἐν τῷ γίνεσθαι ἔχουσι τὸ εἶναι*) bemerken, die menschlichen Tugenden von Haus aus praktischer Natur sind, so hat dies seinen Grund darin, daß sie nur in den Tugenden Gottes (1 Petr. 2, 9) ihren realen Ursprung und ihr beständiges Vorbild haben, indem eben diejenigen, welche aus Gott geboren worden sind und also in der wirklichen Gemeinschaft mit Gott stehen, als Kinder Gottes die göttliche Art des ewigen Lebens in ihnen durch einen entsprechenden Wandel (vgl. I, 6 fll. II, 6 fll.) und durch ein gleichartiges Thun (III, 3. 7. 10. IV, 11. V, 1 fll.) beurkunden. Wie demnach insbesondere in der Gerechtigkeit Gottes oder Christi, welcher als menschgewordener Sohn Gottes unser unmittelbares Vorbild ist, die schlechthin lichtreine Heiligkeit (III, 3. vgl. I, 5) sich darstellt, so wird sich auch das Gerechtigkeitthun der Kinder Gottes darin zeigen, daß sie sich von aller Finsterniß und Befleckung der Sünden fortwährend reinigen (III, 3. vgl. I, 7 fll.). Denn alle Sünde, d. h. Verfehlung und Auflehnung gegen den göttlichen Willen, ist so gewiß der göttlichen Gerechtigkeit zuwider, als diese sich gerade in dem Gesetze, in ganz ausdrücklichen Geboten von uns die Gerechtigkeit fordernd geoffenbart hat (III, 4 fll. 22 fll. V, 3). Also muß sich die wirkliche Gotteskindschaft in dem Nichtsündigen, in dem Halten der göttlichen Gebote, als den Bestimmungen der göttlichen Gerechtigkeit, kurz in dem gottähnlichen Thun der Gerechtigkeit erweisen (III, 9. 10). Wie aber in allen Offenbarungen der Gerechtigkeit Gottes seine Liebe sich entfaltet, deren höchster Erweis eben darin liegt, daß er uns durch die Sendung seines Sohnes (IV, 7 fll. III, 1. 2. 16) zu seinen Kindern gemacht hat, so muß auch unser Thun der Gerechtig-

keit wesentlich die Gestalt der Liebe tragen, der Gottesliebe, da wir aus Gott geboren sind, und der Bruderliebe, da die Brüder gleich uns aus Gott geboren sind (III, 10 fll. IV, 7 fll. V, 1 fll.). Endlich aber reicht der II, 29 an die Spitze gestellte Begriff der Gerechtigkeit Gottes auch bis an das äußerste Ziel der christlichen Hoffnung, die mit der Kindschaft selbst gegeben ist (III, 1 fll.), und so werden auch die Hinweisungen auf diese unaussprechliche Hoffnung der Kinder Gottes und auf den Tag des Gerichtes, an dem die Kinder Gottes Zuversicht haben werden, von dem Grundgedanken der Gerechtigkeit Gottes, welche allezeit auch eine prüfende und richtende ist (III, 19 fl.), getragen (IV, 17. vgl. II, 28).

Mit den bisherigen Bemerkungen haben wir also in demselben Maße die Grundlage für die weitere Auslegung unseres Briefes gewonnen, in welchem der Apostel selbst die nachfolgende Paraklese aus der Grundwahrheit, daß Gott gerecht ist, entwickelt. Zunächst ergiebt sich aus denselben die Erkenntnis, welche der Apostel auch bei seinen Lesern, welche ohne Zweifel wißen, daß Gott gerecht ist, voraussetzt (γινώσκετε. vgl. S. 17), die Erkenntnis: ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. Gott ist gerecht — das besagt nach christlicher Anschauung auch dies, daß Gottes Gerechtigkeit die Quelle und die Regel jeder andern wahren Gerechtigkeit sei. Deshalb kann Johannes nur von einer bestimmten (τὴν δικ.) Gerechtigkeit, nämlich von derjenigen reden, welche die göttliche Art an sich hat, der Urgerechtigkeit Gottes entspricht und dem in ausdrücklichen Geboten (III, 22. vgl. II, 4) ausgesprochenen Willen des gerechten Gottes gemäß ist, gleich wie früher nur von der einen göttlichen Wahrheit (I, 6. 8) die Rede sein konnte. Weil aber die wesentliche und ursprüngliche Gerechtigkeit Gottes sich selbst energisch offenbart, so erweisen sich auch die aus Gott Gebornen durch das Thun der Gerechtigkeit (ὁ ποιῶν τ. δικ.), welche der gerechte Gott von seinen Kindern gethan haben will. Diese Gerechtigkeit kann ihrem eigenthümlichen Wesen nach nicht bloß bekannt und gerühmt werden (vgl. Spener), sondern sie muß auch that=

sächlich im Halten der göttlichen Gebote, im Fliehn der Sünde, in der fortwährenden Heiligung, in der Bruderliebe dargestellt werden; denn derjenige, welcher aus Gott geboren worden ist, hat wirklich göttliches Leben empfangen und muß dieses so gewiß durch das Thun der Gerechtigkeit erweisen, als Gott selbst, aus welchem seine Kinder geboren sind, sich als gerecht bethätigt, insbesondere dadurch, daß er von seinen Kindern das Thun der seinem eignen Wesen entsprechenden Gerechtigkeit, das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, fordert. Die Voraussetzung für unser Thun der Gerechtigkeit ist somit freilich, wie der Apostel sagt, daß wir wirklich aus Gott geboren worden sind. Jeder, sagt er, der die Gerechtigkeit thut, ist aus ihm geboren. Das Thun der Gerechtigkeit ist ein untrügliches Merkmal unserer Geburt aus Gott, denn nur von denen, welche aus Gott geboren worden sind, kann die Gerechtigkeit gethan werden, welche der Gerechtigkeit Gottes gemäß ist. So fällt das rechte Licht auch auf das πᾶς vor ὁ ποιῶν τ. δικ., welches von Bengel treffend erläutert wird: omnis et solus; denn das solus ist nur die Kehrseite von dem omnis. Alles dies aber ist nur zu verstehn, wenn die Schlußworte des Verses ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται im Sinne des Johannes aufgefaßt werden.

Wir wißen schon sowohl aus dem, was sich uns bei der allgemeinen Untersuchung über den ganzen Satz V. 29 ergeben hat, als auch insbesondere aus dem ersten Gliede unseres Verses, daß Johannes mit den Worten ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται die Geburt nicht aus „Christo", sondern aus „Gott" bezeichnet. Aus Gott, welcher gerecht ist, ist derjenige, welcher die Gerechtigkeit thut, geboren. Eine andere Voraussetzung für das textgemäße Verständnis der apostolischen Vorstellung haben wir ferner insofern schon gewonnen, als uns die Anlage des Hauptsatzes gezeigt hat, daß von dem ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην (praes.) ein Rückschluß auf das γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ (perf.) gemacht wird, indem der Apostel in unserm Thun der von Gott gewollten Gerechtigkeit die nothwendige Erweisung davon sieht, daß wir aus Gott geboren worden sind. Hiemit ist die ganze Reihe der rationalistischen und pelagianischen

Auslegungen abgeschnitten, welche alle wesentlich darin übereinstimmen, daß sie den Apostel das gerade Gegentheil von dem im Text Gesagten sagen laßen, nämlich die Vorstellung, als ob aus unserm Thun der Gerechtigkeit unsere Gotteskindschaft hervorgehe, mag man nun das Thun der Gerechtigkeit als „gute Werke“ im Unterschiede von dem Glauben, oder als Streben nach Gottähnlichkeit und Heiligkeit, und die Gotteskindschaft als wirkliche Gottähnlichkeit oder als die Anwartschaft auf das himmlische Erbtheil und auf das Bestehen im zukünftigen Gerichte verstanden haben. Es liegt auf der Hand, daß diese ganze Classe falscher Auslegung auf dem Verkennen des Perfectums γεγέννηται beruht — denn „es heißt nicht: er wird aus Gott geboren, sondern er ist schon aus Gott geboren“ (Spener vgl. J. Lange) — und es ist in der That interessant zu beobachten, auf welche Weise man vom Texte abgekommen ist. Bei den katholischen Auslegern liegt der Hauptirrthum darin, daß sie das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην als die ausdrückliche Bedingung unseres Bestehens in dem zukünftigen Gerichte (V. 28) auffaßen, wie C. a Lapide in Übereinstimmung mit H. Emser, Estius und Tirinus (vgl. auch Mayer) sagt: Ne quis putaret solam fidem orthodoxam sufficere, uti docebat Simon Magus et moderni haeretici, addit hic requiri quoque justitiae opera. Sie leugnen dabei keineswegs, daß nur der aus Gott Geborne und der justitiae infusae theilhaft Gemachte die zur Seligkeit erforderlichen bona opera vollbringen könne (vgl. bes. N. de Lyra: opera justitiae infusae, quae datur cum gratia, per quam homo constituitur in quadam participatione supernaturali esse divini), bleiben aber gleichsam auf halbem Wege stehn, laßen den keineswegs völlig beseitigten Gedanken, daß die Geburt aus Gott schon geschehen sei, nicht zu seinem Rechte kommen, nicht als ausdrückliche Voraussetzung des ποιεῖν την δικαιοσύνην heraustreten, sondern halten sich sogleich an die mit dem γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ gegebene weitere Vorstellung der Kindschaft und der Kindeshoffnung auf das künftige Erbtheil oder die Seligkeit (Qui ergo facit justitiam, in

die judicii coram ipso non confundetur, sed habebit omnimodam fiduciam, quia judici suo justo similis, imo ex ipso natus est, hoc est, ipsius *filius et haeres est.* C. a Lapide. Vgl. Tirinus und Estius). So wird die perfectische Vorstellung „aus Gott geboren worden sein" voreilig umgesetzt in die präsentische Vorstellung „Gottes Kind und Erbe sein," und nun erscheint das ποιεῖν τ. δικαιοσ. nicht eigentlich als Erweisung der schon geschehenen Geburt aus Gott, sondern beides tritt in einer gewißen Unklarheit gleichzeitig neben einander, und so ist es ein leichter Fortschritt, daß man das ποιεῖν τ. δικαιοσ. geradezu für die Bedingung der Gotteskindschaft, d. h. der Kindeshoffnung oder der Seligkeit oder auch der Gottähnlichkeit ausgiebt. Dieser Irrthum liegt im Grunde schon bei den katholischen Auslegern vor, er ist nur noch gewißermaßen zurückgehalten durch das freilich unklare Bewußtsein, daß sich die guten Werke auf die Geburt aus Gott stützen müßen (Significat apostolus, omne opus justitiae proficisci non ex viribus naturae, quas ex prima nativitate accepimus, sed ex Christo, nostrae regenerationis authore. Estius); consequent ausgebildet aber erscheint jener Irrthum bei denen, welche, wie Socin, Episcopius, Grotius, Semler, Rosenmüller, Jachmann und Paulus einen mehr oder weniger prononcirten Rationalismus mit der pelagianisirenden Neigung verbinden. Diese alle betrachten das Thun der Gerechtigkeit als die Bedingung, ein Kind Gottes zu werden, nicht — wie die katholische Ansicht allenfalls ausgedrückt werden kann — ein Kind Gottes zu sein. Wenn daher, dogmatisch zu reden, im Sinne unseres Textes den katholischen Auslegern gegenüber die Rechtfertigung, als der von Gott gesetzte Anfang (ἐξ αὐτ. γεγένν.), von der Heiligung, als der Bethätigung unseres Lebens aus Gott (ὁ ποιῶν τ. δικ.), unterschieden werden muß (vgl. z. B. Calov), so ist jenen rationalistischen Auslegern gegenüber die volle, thatsächliche Wirklichkeit einer Rechtfertigung oder einer Geburt aus Gott geltend zu machen, ohne welche überall nicht von einem ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην geredet werden kann. Selbst wenn man die johanneische Vorstellung von dem γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ

θεοῦ in ein Dei similem esse mit Socin verflüchtigen dürfte, müßte man noch mit Calov sagen: Non est imitatio Dei ipsa regeneratio, sed *haec illius causa est.* Umgekehrt aber erscheint die Sache bei den letztgenannten rationalistischen Auslegern. Wenn Jachmann sagt, der Apostel lehre V. 29, „was von Seiten des Menschen dazu gehöre, daß er ein Kind Gottes werden könne", während III, 1 entwickelt werde, was von Seiten Gottes dazu veranstaltet sei, oder wenn Paulus erklärt, die „heilige Geistesverwandschaft mit Gott entstehe durch das Rechtwollen" (*ποιεῖν τ. δικ.*) oder werde „durch das verehrungsvolle Betrachten der Gottheit, als des Ideals der Vollkommenheit, und also durch die Absicht und den Entschluß, aus bewundernder Verehrung der göttlichen Willensvollkommenheit sich zum gotteswürdigen Rechtwollen zu bestimmen, bewirkt", so liegt in dem allen dieselbe textwidrige Ansicht, welche Semler ausspricht, indem er lehrt, daß die nach sittlicher Volkommenheit Strebenden gleichsam göttlichen Geschlechtes seien, welche den Grotius verführt, unser Rechtthun oder unser Streben nach Heiligung als den Kaufpreis der Seligkeit, die wir hoffen wollen, darzustellen, welche den Episcopius so verblendet, daß er geradezu lehrt, das Perfectum γεγέννηται sei — phrasi Hebraea — anstatt des Futurums gesetzt und bezeichne die Gewißheit des Zukünftigen. Episcopius verwirft ausdrücklich die Meinung, nach welcher das nasci ex Deo das Erste und das exercitium justitiae das Nachfolgende sei; denn, sagt er, diese nativitas non est physica, omnipotens, aut instantanea vitae cujusdam supernaturalis infusio. Ja, wenn man sich zu einer solchen Mißhandlung des Textes versteht, so kann man alles, was beliebt, herausbringen. Semler möchte gern von dem Apostel hören, was er selbst so oft declamirt, daß Gott aller Menschen Vater sei d. h. daß auch Türken und Heiden, wenn sie nur nach perfectio moralis streben, Gottes ächte Kinder sein. Episcopius will Widerspruch gegen die calvinische Lehre von der irresistibilis gratia einlegen und meint das am sichersten zu thun, wenn er behauptet, daß nicht allein Gott den Menschen, sondern auch

mitarbeitend der Mensch selbst sich zu einem Kinde Gottes mache. Aber wie schrumpft bei solchen Vorurtheilen die apostolische Anschauung selbst zusammen! Das bloße Dei similem esse ist doch im Sinne jener Ausleger gar zu kahl und ärmlich. Rosenmüller hat daher hinzugesetzt: amari a Deo und beneficiis ab eo ornari. Socin selbst, der eigentliche Meister dieser Art der Auslegung, hält sich noch mehr an den Context. Er umschreibt einmal: qui justitiam facit, Dei est similis et justitiae spiritu (justitiae inquam illius, quae apud Deum perfecta justitia est, et a Deo tanquam ejus fonte manat) seipsum suasque actiones regit ac moderatur, und ein anderes Mal nimmt auch er noch das Moment hinzu, welches sich allen seinen Geistesverwandten aus dem Texte irgendwie aufgedrängt hat, indem er neben der sanctitas perfectissima auch die firma spes vitae immortalis als in der divina filiatio enthalten aufführt. Auch Episcopius hat nicht verkannt, daß den Kindern die künftige Erbschaft gehört und indem er diese als gloria et beatitudo coelestis beschreibt, geht er mit Recht über die firma spes vitae immortalis des Socin hinaus; aber was die aus Gott Geborenen schon jetzt wirklich und wesentlich haben und sind (III. 1. 3.), kann auch Episcopius nicht recht erfaßen, weil er im Grunde die Geburt aus Gott als eine durch das exercitium justitiae zu erwirkende, also, wenn schon in gewißem Sinne fortlaufende und jenem exercitium gleichzeitige, doch eigentlich erst zukünftige ansieht, so daß wir, wenn wir in diesem Leben die Gerechtigkeit thun, nur Erben sind, quatenus jus haereditatis coelestis nobis ex promisso divino competit.

Anstatt einer solchen Vorstellung, welche nur mühsam durch allerlei Halbwahres vor dem gänzlichen Zerrinnen bewahrt wird, muß der Apostel etwas im Sinne haben, das seine lebendige Realität dadurch erweist, daß wir, wenn wir es haben, fähig sind die Gerechtigkeit zu thun, welche Gottes eigener Gerechtigkeit gleichartig ist, und das zugleich uns die Liebe Gottes, der uns jenes selige Gut gegeben hat, unter die Augen stellt und gleichsam handgreiflich macht, dagegen der Welt,

welche Gott nicht kennt, einerseits freilich verborgen, anderseits aber offenbar und bedeutend genug ist, um ihren Haß zu erwecken (III, 1 fll. 13). Was der Apostel meint, hat Luther in seinen Scholien bündig ausgedrückt: nasci ex Deo est naturam Dei acquirere; und das bedeutet, wie er in seiner zweiten Auslegung sagt, nichts weniger als „Herren des Todes, der Hölle, der Sünde und aller Creaturen" werden. Luther hat die Stelle 2 Petr. 1, 4 (γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως), auf welche sich auch Nicolaus de Lyra, Estius, Cornelius a Lap., Spener u. a. berufen, vor Augen. Mit Recht haben diese Ausleger an dem Realismus der johanneischen Vorstellung festgehalten; denn wer aus Gott geboren worden ist, der hat „aus Gott ein ander Wesen oder andere Natur" empfangen (Spener), der hat sein Sein aus Gott (habet esse ab eo — constituitur in quadam participatione supernaturali esse divini. N. de Lyra), oder, wie schon der Scholiast I textgemäß erläutert, den wirklichen Kindern Gottes kömmt eine auf den Glauben gegründete und in allen Tugenden sich darstellende Göttlichkeit (διὰ τῶν κατὰ τὴν πίστιν ἀρετῶν θεώσις) zu, welche freilich von der ungöttlichen Welt nicht erkannt wird. Es handelt sich also um die johanneische Vorstellung von dem, was man nach paulinischer Weise (Tit. 3, 5. Ephes. 4, 23. Röm. 12, 2. vgl. 1 Petr. 1, 3. 23) die „Wiedergeburt" (Calov. Vgl. Beza, S. Schmidt, J. Lange) nennt, das heißt um die Geburt „von oben" oder „aus Wasser und Geist" (Joh. 3, 3 fll. 1, 12 fl.).

Was das johanneische Evangelium über die Geburt aus Gott lehrt, das liegt auch dem zweiten Haupttheile unseres Briefes, welcher seinem Thema zufolge jenen Begriff paraklетisch entfalten will, zu Grunde. Eben aus dem, was der Apostel als die nothwendige Erweisung der geschehenen Geburt aus Gott fordert, läßt sich das Wesen derselben erkennen. Im Allgemeinen zeigt schon das Thema selbst (V. 29), daß der Scholiast I, Lyra, Luther und Spener auf der richtigen Spur sind; denn wenn das Thun der Gerechtigkeit, welche der Urgerechtigkeit Gottes wirklich und wesentlich entspricht, die

charakteristische Erweisung der geschehenen Geburt aus Gott ist, so muß diese ein gotthaftes Wesen in dem Menschen begründen. Aus diesem Sachverhältnis geht schon hervor, was auch überall, wo von der Geburt aus Gott die Rede ist, in der unbefangen angesehenen Redeweise ausgedrückt ist, daß das γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ (III, 9. IV, 7. V, 1. 18) oder γεννηθῆναι ἄνωθεν, ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (Joh. 3, 3. 5. 7) einen göttlichen Act der Zeugung voraussetzt (V, 1. τὸν γεννήσαντα. Vgl. III, 9. σπέρμα τ. θεοῦ. Joh. 1, 13). Der Zustand derjenigen also, welche „aus Gott geboren worden sind," oder „Gottes Kinder sind" (III, 1. 2. 10) oder, wie es noch kürzer heißen kann, welche „aus Gott sind" (III, 10), ist nichts weniger als eine in gnostisch-dualistischer Weise vorgestellte Naturbestimmung und Naturnothwendigkeit, wie Hilgenfeld behauptet (a. a. O. S. 146. 154. 336), sondern das sittliche Ergebnis eines Processes, der selbst so gewiß sittlich ist, als er nur kraft einer göttlichen That, nämlich der göttlichen „Zeugung" stattfindet. Wir werden Kinder Gottes (Joh. 1, 12), was wir von Natur nicht sind (Joh. 1, 13. 3, 6). Wie aber diese Geburt aus Gott vermittelt wird und was ihr Wesen ist, zeigt Johannes überall mit der größten Klarheit, indem er auch voraussetzt, daß jedes Kind Gottes aus selbsteigner Erfahrung darüber völlig gewiß sei (V, 6 fll.). Die Geburt aus Gott ist die durch Gott bewirkte Versetzung aus dem Tode in das Leben (III, 14) oder der Empfang des ewigen Lebens (V, 11). Weil aber Gott selbst das ewige Leben schlechthin ist (V, 20), deshalb ist die Geburt aus Gott die Gründung der innigsten persönlichen Gemeinschaft mit Gott, so daß Gott in uns ist und wir in Gott sind (IV, 15). Gott selbst theilt sich denen mit, die er zeugt, nicht in physischer Vermischung, wie manche Mystiker schwärmerisch gemeint haben, sondern kraft der heiligen That einer realen Offenbarung. Im Sinne des Johannes bezeichnet das ἐξ αὐτοῦ gewiß mehr als die causa efficiens (J. Lange); es markirt Gottes eignes heiliges Wesen als das Element, aus welchem die Geburt vollzogen wird. Ein Kind Gottes hat nach Johannes bei seiner

Geburt aus Gott wirklich einen göttlichen „Samen" (III, 9) empfangen; es hat wirklich Theil an dem ewigen Leben Gottes bekommen. Die aus Gott Geborenen sind freilich nicht vergottet, Gott hat sich nicht an sie verloren, ist nicht in ihnen untergegangen, hat nicht etwa erst in ihnen sein Leben; aber Gott hat ihnen „von seinem Geiste" (ἐκ τοῦ πνεύματος. IV, 13. Vgl. Röm. 8.) mitgetheilt und dadurch sind sie, wie Luther und die andern vorhin angeführten Ausleger nach 2 Petr. 1, 4 sagen, göttlicher Natur theilhaftig geworden. Wenn das nicht der Fall wäre, so könnten die aus Gott Geborenen nicht die Gerechtigkeit thun, welche dem Wesen Gottes gemäß ist, so könnte auch Johannes unmöglich die einstige Vollendung der schon jetzt wesentlich vorhandenen Gotteskindschaft mit der Verheißung, daß wir Gott ähnlich sein werden, bezeichnen. Dem moralisirenden Rationalismus entgegen kann man das alles auch so ausdrücken: die aus Gott Geborenen wißen nicht bloß, daß ein gnädiger Gott ist, welcher Sünden vergeben will, sondern sie haben Vergebung der Sünden empfangen; sie faßen nicht allein allerlei gute Entschlüße und streben nicht allein nach einem tugendhaften Leben, sondern sie haben die Sünde, die Welt und ihren Fürsten schon überwunden und überwinden fortwährend, heiligen sich und thun mit der wirklich vorhandenen, in der Übung erstarkenden Kraft aus Gott, was Gott will; sie trösten sich nicht allein mit der Hoffnung auf ein künftiges seliges Leben, sondern sie haben den Anfang der zukünftigen Herrlichkeit schon in sich und wißen ihr Leben mit Christo verborgen in Gott (Col. 3, 3). Mit Christo — denn der ist der alleinige Vermittler unserer Geburt aus Gott. Christus giebt die Macht, Gottes Kinder zu werden, denen, die an ihn glauben (Joh. 1, 12). Christus ist der persönliche Mittler des Lebens Gottes für die Welt (I, 2); darum hat nur der das Leben, welcher den Sohn hat (V, 12) und im Sohne auch den Vater hat (II, 23). Wie nothwendig dieser Gedanke für Johannes ist, spricht sich sogleich III, 1 aus; denn indem Johannes die göttliche Liebe preist, welche uns zu Kindern Gottes gemacht hat, blickt er ohne Zweifel

auf Christum, dessen Sendung der größte Beweis von des Vaters Liebe ist (III, 16. IV, 9 fll. 19), und in dem ποταπὴν ἀγάπην klingt gewiß jenes οὕτω ἠγάπησεν aus dem Evangelium (3, 16) wieder. Weiterhin aber ruht die ganze paraketische Entfaltung der Vorstellung von unserer Geburt aus Gott auf dem Grundgedanken, daß diese durch Christum vermittelt ist. Denn von hier aus erscheint Christus in seiner unmittelbaren Vorbildlichkeit (III, 3. 7), wobei es sich ja nicht um ein fremdartiges zufälliges Muster für uns handelt, sondern um das vollendete Vorbild von dem, was wir kraft innerer Zugehörigkeit und persönlicher Lebensgemeinschaft darstellen sollen; so tritt ganz besonders die Liebe als die eigenthümliche Erweisung der durch Christum vermittelten Gotteskindschaft heraus, weil eben in Christo die Liebe Gottes, der uns gezeugt hat, am herrlichsten und reichsten sich offenbart (III, 16. IV, 10). So erscheint ferner die Ermahnung des Apostels, daß wir im rechten Glauben an Christum treu und fest beharren und die Geister danach prüfen sollen, ob sie Christum im Fleische bekennen oder nicht, in ihrer vollen Begründung und Bedeutung; denn gerade weil der im Fleische erschienene Sohn, den wir im Glauben angenommen haben, der alleinige Träger unseres Lebens aus Gott fortwährend ist, können wir nur dann das ewige Leben, welches wir als aus Gott Geborene vom Vater durch den Sohn empfangen haben, bewahren, wenn wir im Glauben Christum selbst festhalten. So erweist sich der Geist aus Gott durch das Bekenntnis des Glaubens, durch welchen die Geburt aus Gott bedingt ist (IV, 2), wie sich auf der andern Seite der Geist aus der widergöttlichen Welt, der Geist des Antichrists, durch die Lüge verräth, welche der christlichen Glaubenswahrheit entgegengesetzt den Quell des Lebens aus Gott ableugnet, nur aus der Welt redet und deshalb auch nur von denen, die aus der Welt sind, gehört wird und in diesen das Leben aus der Welt erzeugt und nährt, nämlich das Nichtkennen Gottes, das Thun der Sünde, den Bruderhaß, kurz den Tod. In diesem Zusammenhange der johanneischen Vorstellungen tritt somit auch

der lebensvolle Begriff des Glaubens von neuem hervor, von dessen realem Gehalte der Apostel sogleich III, 2 ein gewaltiges Zeugnis giebt. Aber der ganze zweite Haupttheil des Briefes ist so angelegt, daß alle einzelnen Momente der Paraklese auf den Grundgedanken II, 29 zurückgreifen. Durch die Gerechtigkeit Gottes ist das Wesen der aus Gott Geborenen bestimmt. Aus Gott geboren sein aber, welche Hoffnung schließt das ein, welche Verpflichtung, welche Kraft! Die beiden Glieder des Hauptsatzes, daß Gott gerecht sei und deshalb unser Thun der Gerechtigkeit uns als Kinder Gottes, aus Gott geboren, erweise, sind gleichsam ein starker Zweiklang, den man in der ganzen folgenden Entwickelung durchhört. Denn der Apostel hat in der That den Grundton des ganzen christlichen Lebens angeschlagen. Die Vorstellung von unserer Geburt aus Gott reicht durch das ganze Gebiet des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung hindurch. Auf dem Glauben beruht unsere Kindschaft, weil wir im Glauben Christum selbst und mit ihm das ewige Leben empfangen; in der Liebe, als der wesentlichen Spitze unserer Gerechtigkeit, bewährt und bethätigt sich unsere Kindschaft, weil der gerechte Gott, der uns gezeugt hat, Liebe ist; die Hoffnung endlich ist mit der Kindschaft selbst gegeben, weil die Kinder Gottes auch Erben Gottes sind, weil sie das Leben schon haben, das herrlich vollendet werden muß, weil sie nicht mehr gerichtet werden können, vielmehr nur noch mit Zuversicht des Tages warten, an dem sie Gott schauen und Gott ähnlich werden sollen, welchen sie schon im Glauben und in der Liebe erkennen und haben.

Cap. III. V. 1. 2. Diese ganze Herrlichkeit der Gotteskindschaft steht dem Apostel vor Augen. Er sieht darin ein unaussprechlich reiches Geschenk der göttlichen Vaterliebe. So sollen auch die Leser ihre Gotteskindschaft anschauen, denn in dieser Kindschaft, welche nicht allein schon gegenwärtig vorhanden ist, sondern auch noch die seligste Hoffnung einschließt, ist es begründet, daß die Kinder Gottes, der Gerechtigkeit ihres Vaters entsprechend, nach dem Vorbilde Christi, durch welchen sie Kinder geworden sind, unbeirrt von der Verkennung der

Welt, sich heiligen und die Gerechtigkeit thun (V. 3 fll.). Mit dem vollen Tone der brüderlichen Liebe, welche mit der gleichen Gotteskindschaft gegeben ist, wendet sich der Apostel an seine Leser. Uns hat der Vater seine Liebe gegeben, sagt er, wir sind Kinder, uns kennt die Welt nicht, wir werden ihm ähnlich sein. Und gerade nachdem am Schluße von V. 1 die Feindschaft der Welt gegen die Kinder Gottes erwähnt ist, drängt sich V. 2 die brüderliche Anrede Ἀγαπητοί hervor. Das klingt wie ein Losungswort; die Kinder Gottes alle stehen in Liebe zu einander, gleicherweise verkannt und gehaßt, aber desselben Lebens aus Gott theilhaftig und Erben derselben Hoffnung.

Es ist aber genauer zu untersuchen, welche Stellung die VV. 1 und 2 im Zusammenhange des Textes einnehmen. Die Ausleger haben, wenn sie überhaupt auf die Frage eingegangen sind, entweder aus dem ποταπὴν ἀγάπην (Calvin, vgl. Luther I und de Wette) oder aus den Worten διὰ τοῦτο — ἔγνω αὐτόν (Beza, Piscator, S. Schmidt, Socin) die Antwort zu gewinnen versucht. So sagt Calvin, daß der Apostel, welcher überhaupt mit vielen Gründen die nothwendige Verbindung der guten Werke mit dem wahren Glauben beweisen wolle, dem ersten II, 29 dargelegten Grunde (quod spiritualiter gignimur in Christi similitudinem, unde sequitur, neminem ex Christo genitum, nisi qui juste vivit) einen zweiten Grund (secundum argumentum a vocationis nostrae dignitate et praestantia) hinzufüge: die große Liebe Gottes nämlich, welcher uns die herrliche Kindschaft geschenkt habe, müße uns zum Eifer in der Heiligung entflammen — quo amplior effusa est in nos Dei bonitas, illi nos eo magis obstrictos esse. Aber die ganze von Calvin statuirte Gedankenordnung ist nicht recht textgemäß. Von einem Ermunterungsgrunde zum heiligen Leben war II, 29 unmittelbar gar keine Rede; auch III, 1. 2 redet der Apostel noch nicht von einer Erweisung des Glaubens, oder vielmehr unserer Gotteskindschaft, durch gute Werke, und V. 3 wird die Forderung unserer Heiligung nicht eigentlich auf die große Liebe Gottes

gegründet, so daß unsere Heiligung als eine Erweisung unserer dankbaren Gegenliebe erschiene, sondern unsere Heiligung wird als ein Ausfluß der V. 2 geschilderten Hoffnung dargestellt. Sofern aber diese Hoffnung eben den Kindern Gottes eigenthümlich ist, erscheint unsere Heiligung als eine Erweisung unserer Kindschaft. So greift V. 3 auf das Thema II, 29 zurück und die VV. III, 1. 2. müßen auf irgend eine Weise dazu dienen, den Hauptbegriff ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται gleichsam in Bewegung zu setzen, so daß er in die V. 3 beginnende parakletische Entwickelung eingeht. Insbesondere wird III, 1. 2 das Moment der Hoffnung aus dem Begriffe ἐξ αὐτοῦ γεγεννῆσθαι oder τέκνα θεοῦ εἶναι gewonnen; denn von diesem Momente geht die weitere Paraklese aus. Wenn dies richtig ist, so bedarf die von Beza, Piscator, S. Schmidt und Socin befolgte Auslegungsweise kaum einer weiteren Widerlegung. Richtiger als Calvin haben freilich diese Exegeten gefühlt, daß eigentlich erst V. 3 die parakletische Entfaltung des Hauptgedankens II, 29 beginnt; mit Unrecht aber haben sie in V. 1. 2. nur einige Vorbemerkungen, nicht die organische Vermittelung zwischen II, 29 und III, 3 gefunden. Nach Bezas Meinung entfernt der Apostel, bevor er III, 3 auf Grund der schon II, 29 angedeuteten Hoffnung zum heiligen Leben (convenientia cum Christo) ermahnt, in den beiden dazwischenliegenden Versen den fleischlichen Mißverstand jener Hoffnung, indem er bemerkt: ejusmodi esse hanc praerogativam, ut tamen a mundo cognosci non possit, und nondum etiam in nobis patefactam esse illius dignitatis gloriam. S. Schmidt betrachtet V. 1. 2 als eine vorgängige Widerlegung des Einwurfes, welchen die Gläubigen etwa machen könnten, ob Gott auch wirklich uns liebe, da er die Welt uns verfolgen laße. Socin und Piscator finden in V. 1. 2 einerseits eine Bloßstellung des verkehrten, auf völliger Unkenntnis beruhenden Urtheils der Welt über die Kinder Gottes, anderseits eine Kräftigung des schwankenden Glaubens der Gotteskinder durch die Hinweisung auf die noch zukünftige Herrlichkeit. Aber keine Spur im Texte deutet auf irgend-

welche Einwendungen, nicht einmal auf Mißverständnisse von Seiten der Gläubigen hin; vielmehr führt das *διὰ τοῦτο* die Vorstellung von der die Kinder Gottes nicht kennenden Welt als eine innerlich nothwendige ein. Überhaupt enthalten die Verse 1 und 2 keine Vor- oder Nebenbemerkungen, sondern sie bilden den organischen Übergang aus dem Thema II, 29 zu der III, 3 beginnenden und zwar von der mit der Gotteskindschaft selbst gegebenen Hoffnung ausgehenden Paraklese, indem sie eben dieses Moment der Kindeshoffnung hervorsetzen. Unsere Ansicht von dem Gedankengange des Textes würde mit de Wette übereinstimmen, wenn dieser nicht die beiden Momente, welche bei Johannes eins aus dem andern entwickelt erscheinen, ohne innere Verbindung neben einander gestellt hätte. De Wette umschreibt den Verlauf der Hauptgedanken V. 1—3 so: „Der hohe Beweis von Liebe, den uns Gott darin gegeben, daß wir Kinder Gottes heißen sollen, und die Hoffnung Gott einst ähnlich zu werden, muß zur Heiligung treiben.“ Man sieht bei de Wette nicht, inwiefern diese unsere Hoffnung mit jenem hohen Beweise der göttlichen Liebe zusammenhängt; und weil die göttliche Liebeserweisung im Sinne Calvins als ein Antrieb zur Heiligung, neben dem aus unserer Hoffnung V. 3 entwickelten, dargestellt wird, eine Anschauungsweise, welche sonst dem Johannes keineswegs fremd ist (vgl. V. 16. IV, 7 fll. 19), so tritt auch bei de Wette der eigenthümliche Gedankengang unseres Contextes nicht völlig klar und sicher heraus. Nicht die Vorstellung von der Größe der göttlichen Liebe, noch weniger die Absicht, irgend einem Einwurfe oder Mißverständnisse von Seiten der Gläubigen oder der Ungläubigen zu begegnen, bedingt den Gedankengang unserer Stelle, sondern allein die Grundanschauung von unserm aus Gott geboren Sein. Diese ist schon in dem Thema II, 29 vorangestellt, indem von der Grundwahrheit aus, daß Gott gerecht ist, der Schluß gemacht wird, daß jeder, welcher die Gerechtigkeit thut, aus Gott geboren worden ist. Indem nun aber der Apostel seinen Lesern die Herrlichkeit ihrer Gotteskindschaft anschaulich machen will,

weil in derselben, namentlich in der mit dem Kindesverhältniße selbst gegebenen Hoffnung auf die noch zukünftige, vollkommene Offenbarung desselben, die Quelle alles heiligen Lebens und Strebens ist, drängt es ihn freilich, die göttliche Liebe zu preisen, welche uns den Kindesnamen gegeben hat, aber nicht diese Liebe des Vaters wird weiter beschrieben oder als Grund unserer heiligen Gegenliebe geltend gemacht, sondern der eigentliche Faden der Entwickelung geht immer durch die Vorstellung von unserer Gotteskindschaft. Darum fügt der Apostel dem *ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν* noch das fröhliche und gewiße Wort *καὶ ἐσμέν* hinzu. Sind wir aber Kinder Gottes, so ist es nothwendig (*διὰ τοῦτο*), daß die Welt uns nicht kennt, denn sie kennt auch den nicht, welcher uns gezeugt hat. Immerhin aber, trotz dem Verkennen der Welt, steht es fest, daß wir jetzt Kinder Gottes sind; und damit ist schon das Andere gegeben (*καί*), daß es nämlich noch nicht erschienen ist, was wir sein werden; wir wißen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden, wir haben die gewiße Hoffnung, daß wir dereinst als vollendete Kinder das volle Bild unsers Vaters tragen werden. So verläuft der Gedanke des Apostels von dem *ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται* aus durch die Momente *τέκνα θεοῦ κληθῶμεν* — *καὶ ἐσμέν* — *νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν* — *τί ἐσόμεθα* — *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα*, und so tritt schließlich aus dem Grundgedanken *ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται* das Moment der *ἐλπίς* hervor, auf welches die weitere Paraklese zunächst basirt ist (V. 3). In diesem Zusammenhange kann man den Satz *διὰ τοῦτο* — *αὐτόν* III, 1 kaum mit de Wette einen „Zwischengedanken" nennen, denn nach der einen Seite hin stellt er sich mit innerer Nothwendigkeit (*διὰ τοῦτο*) neben das *καὶ ἐσμέν* — wir sind wirklich Kinder Gottes, eben deshalb kennt uns die Welt nicht — nach der andern Seite hin leitet aber gerade dieser Gedanke zu der Vorstellung von der Hoffnung der Gotteskinder hinüber. Anstatt des *καὶ ἐσμέν* (sc. *τέκνα θεοῦ*) erscheint nach dem Satze *διὰ τοῦτο* — *αὐτόν* ein sinnvolles *νῦν τέκν. θ. ἐσμ.* Dieses markirte *νῦν*, dieses getroste Behaupten der

schon gegenwärtigen Kindschaft ist einestheils nothwendig geworden, nachdem gesagt ist, daß der ganzen Welt die Herrlichlichkeit der Kinder Gottes verborgen ist, aber anderntheils eröffnet sich damit zugleich die Aussicht über die Gegenwart hinaus in die zukünftige Vollendung (*καὶ οὔπω ἐφαν. τί ἐσόμεθα κτλ.*)

Johannes beginnt V. 1 damit, daß er wie mit dem Finger auf das vor Augen liegende Geschenk der göttlichen Liebe hinweist; denn in dem *ἴδετε* (vgl. Joh. 1, 29. 19, 5) spricht sich nicht sowohl, etwa wie Marc. 13, 1, die eigne Verwunderung des Apostels über die Größe der göttlichen Liebesgabe (Augustin, Calov, Sander), als vielmehr die Absicht aus, den Lesern dieselbe zu Gemüthe zu führen (Lyra, Estius, Hunnius, S. Schmidt, Grotius). Genau genommen liegt das Rechte in der Mitte der beiden Erklärungen, wie denn auch auf die imperativische Anrede an die Leser, *ἴδετε*, die communicative Rede folgt (*δεδ. ἡμῖν*). Der Apostel, selbst ein Kind Gottes und aus eigner seliger Erfahrung die göttliche Liebe preisend, welche ihm wie seinen Lesern die Gotteskindschaft bereitet hat, will, daß auch seine Leser erkennen, was gleichsam mit Augen zu sehn und mit Händen zu greifen ist, nämlich welche Liebe uns der Vater darin gegeben hat, daß wir Gottes Kinder heißen sollen — *ποταπὴν ἀγάπην κτλ.* Jedes Kindesverhältnis gründet sich auf Liebe. Die Kindschaft aber, von welcher hier die Rede ist, weist auf die unerforschliche Liebe Gottes zurück, die so groß und tief ist (Joh. 3, 16), daß Gott seinen eingebornen Sohn gab, um uns zu seinen Kindern zu machen, und so reich und herrlich ist, daß der Vater, indem er uns zu Kindern Gottes gemacht hat, uns aus der Welt und dem Tode in das ewige Leben versetzt und sein eignes heiliges und seliges Leben uns mitgetheilt hat (III, 14. 16. IV, 9 fll.). Diese Art der göttlichen Liebe, wie sie sich darin, daß wir Kinder Gottes heißen sollen, bethätigt hat, rühmt der Apostel, indem er ausruft: *ποταπὴν ἀγάπην*! *Ποταπός*, oder, wie die ursprüngliche Form lautet, vielmehr *ποδαπός*, heißt, wenn es auch zweifelhaft sein sollte, ob das Wort von *δάπεδον*,

ἔδαφος abzuleiten oder vielleicht auf *ἀλλοδαπός* (eigentlich *ἄλλον ἄπο*) zurückzuführen sei (vgl. Kühner I, 395), ursprünglich: cujas, von welchem Vaterlande; die später neben *ποδαπός* aufgekommene Form *ποταπός* bedeutet immer soviel wie *ποῖος*, welcher Art. In diesem Sinne steht das Wort Luc. 1, 29. 7, 39, 2 Petr. 3, 11. An unserer Stelle erscheint darum die Übersetzung der Vulgata, *qualem* caritatem, ganz richtig. Aber nur wenige Ausleger, wie Beza und Grotius, haben den Ausruf des Apostels in seiner Weite und, man kann sagen, Unbestimmtheit stehen laßen; die meisten haben einen bestimmtern Inhalt in dem *ποταπήν* gesucht, sei es daß man dem qualem amorem hinzufügte: et *quantum* (Socin, Episcop, J. Lange; Estius u. a.), wobei man sich zuweilen auf Matth. 8, 27 berief, sei es daß man weniger accurat die Vorstellung der Qualität in die der Quantität umsetzte („wie große Liebe". Lücke; vgl. de Wette, Sander), sei es daß man das Unverdiente jener Liebe hervorhob (Calvin; vgl. Luther), sei es endlich daß man mit möglichst umfaßenden Prädicaten die Weite des Textes zu umspannen suchte („welch' eine herrliche, hohe Liebe". Luther I). Am besten scheint uns S. Schmidt gesagt zu haben: cum caritas affectus aliquis sit in praedicamento qualitatis, cujus magnitudo in intensione potius, quam extensione quantitativa consistit, non referre, sive qualem sive quantam vocemus, siquidem semper significatur *qualitative*, ut sic dicam, *magnitudo* seu intensio. Die von dem Apostel gepriesene Liebe Gottes muß der Art vorgestellt werden — denn ein Qualitätsverhältnis ist jedenfalls ausgedrückt — daß dieselbe als Object seiner Bewunderung und seines Rühmens erscheint, gleichwie Matth. 8, 27 und Marc. 13, 1 das *ποταπός* die bewunderungswürdige Art bezeichnet. Wenn aber diese Art der göttlichen Liebe aus der johanneischen Anschauungsweise überhaupt und aus der nachfolgenden Paraklese insbesondere (vgl. III, 16. IV, 7 fll. 16 fll. u. s. w.) genauer beschrieben werden soll, so wird keines der von den Auslegern genannten Momente, auch das „unverdient" nicht (IV, 10), fehlen dürfen. Indessen hängt das weitere

Verständnis des apostolischen Satzes noch von zwei Fragen ab, welche von den Auslegern nicht übereinstimmend beantwortet werden. Leichter ist die erste Frage, ob ἀγάπην metonymisch zu verstehn und durch caritatis munus (Beza) effectus, documentum, kurz durch beneficium, „Liebesbeweis" (Socin, Episcop, S. Schmidt, Grotius, Spener, Estius, Rosenmüller, Neander, Bretschneider s. v. u. a.) zu erklären sei, oder wie sonst die Worte ποταπ. ἀγάπην δέδωκεν ἡμ. ὁ πατ. aufgefaßt werden sollen; schwieriger scheint die andere Frage, in welchem Verhältnisse, der Partikel ἵνα zufolge, das Satzglied ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν zu dem vorhergehenden Gliede zu denken sei, ob ἵνα rein final sei, also die Absicht Gottes bei dem ἀγαπ. δέδωκ. angebe, oder vielmehr den Inhalt oder die Art der eben gerühmten göttlichen Liebe selbst beschreibe. Was jene erste Frage anlangt, so ist kein Grund zur Annahme einer eigentlichen Metonymie in dem Worte ἀγάπην vorhanden; vielmehr wird gerade im Munde des Johannes, angesichts von Stellen wie IV, 7 fll., der eigentliche Begriff der Liebe selbst festzuhalten sein. Der Schein einer Metonymie entsteht nur durch das Verbum δέδωκεν, welches aber auch, richtig gefaßt, jenen Schein selbst zerstört; denn eben aus der Composition von ἀγάπην und δέδωκεν ergiebt sich die Vorstellung des thatsächlichen Liebeserweises. Das Zeitwort selbst spricht, wie schon Calvin und noch klarer Lücke und de Wette, welcher Jac. 4, 6 vergleicht, gelehrt haben, die Vorstellung von dem realen Erweisen, dem mittheilenden Bethätigen der göttlichen Liebe aus. Schon Luther hat die metonymische Deutung von ἀγάπην entschieden abgewiesen. Er sagt in seinen Scholien: Usus autem est Joannes singulari verborum pondere: non dicit, dedisse nobis Deum donum aliquod, sed ipsam caritatem et fontem omnium bonorum, cor ipsum, idque non pro operibus aut studiis nostris, sed gratuito. Und das δέδωκεν erläutert er weiter auch in der zweiten Auslegung: „Wenn Gott mit uns abrechnen will, so ist er uns nichts schuldig, als die Hölle, und thut auch recht. So er uns aber den Himmel giebt, so ist's Gnade."

Aber was ist das für eine göttliche Gabe, in welcher der Apostel die unermeßliche Liebe des Vaters selbst anschaut? Wir kommen so zu der zweiten vorhin aufgeworfenen Frage, deren textgemäße Lösung sowohl auf das ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν das volle Licht zurückwirft, als auch die rechte Bedeutung des nachfolgenden καὶ ἐσμέν an die Hand giebt. Auch der Grund, weshalb Johannes das Subject zu δέδωκεν nicht ὁ θεός, sondern ὁ πατήρ nennt, kann erst erkannt werden, wenn der Hauptgedanke ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν richtig verstanden ist. Schon die griechischen Ausleger haben in der Conjunction ἵνα kein Hindernis gefunden in dem Satze ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν die Beschreibung der uns geschenkten göttlichen Liebe zu sehn. In diesem Sinne hat Oecumenius umschrieben: εἴδετε γὰρ ὅτι ἔδωκεν ἡμῖν τέκνα αὐτοῦ γενέσθαι τε καὶ κληθῆναι und Theophylact: ἔδωκ. ἡμ. τέκνα αὐτ. γενέσθαί τε καὶ λογισθῆναι. Dabei werden die Griechen das ἵνα nicht geradezu mit ὥστε oder ὅτι vertauscht haben, wie Episcopius ausdrücklich thut und die älteren Ausleger überhaupt gethan zu haben scheinen, welche alle im wesentlichen Sinne mit der griechischen Auslegung übereinkommen und deshalb das ἵνα nicht selten durch quod (S. Schmidt) „darinnen daß" (Luther II) erklären. Der einzige Ausleger aus älterer Zeit, welcher das ἵνα in rein finalem Sinne verstehen wollte, ist J. Lange. Finis et effectus divini amoris est υἱοθεσία, sagt er. Aber um diese reine Zweckbestimmung zu halten, muß J. Lange das ἀγάπ. δέδωκεν erklären erstlich von der Sendung des Sohnes in das Fleisch, zweitens von der Mittheilung des heiligen Geistes, der gratia applicatrix, des Glaubens und der zarten Empfänglichkeit (tenerrimus sensus) für die Liebe Gottes an unser Herz, eine Deutung, deren künstliches Hinübergreifen über den festen Textzusammenhang niemand billigen wird. Neuerlich haben auch Lücke, de Wette und Brückner die göttliche Teleologie in dem ἵνα ausgedrückt gefunden. Aber erstlich haben diese Ausleger nicht gesagt, worin denn die göttliche Liebeserweisung bestehn soll, wenn sie nicht darin erkannt werden darf, daß der

Vater uns zu Kindern Gottes gemacht hat — und es kann nicht wohl etwas Anderes übrig bleiben, als die von J. Lange bezeichnete Veranstaltung der göttlichen Liebe zu unserm Heile —; dann aber ist es ein weiteres lehrreiches Zeichen für den exegetischen Tact der ältern Ausleger, bei allem Mangel an sicherm grammatischen Verständnis, daß de Wette selbst in seiner Umschreibung des Textzusammenhanges ganz und gar jene ältere Ansicht ausdrückt, indem er von dem hohen Beweise von Liebe redet, „den uns Gott darin gegeben, daß wir Kinder Gottes heißen sollen.“ Es entspricht aber auch vollkommen dem johanneischen Sprachgebrauche, daß die Conjunction ἵνα den Satz einführt, in welchem die eben bezeichnete Gabe der göttlichen Liebe selbst, nicht der Zweck derselben, beschrieben wird (vgl. Bd. I S. 136). Die reine Zweckvorstellung würde deutlicher durch ὅπως ausgedrückt sein (Joh. 11, 57); ἵνα ist aber auch nicht gleich ὅτι. Wenn Johannes unsere Gotteskindschaft sich als ein objectiv vorliegendes Factum vorgestellt, wenn er also etwa gedacht hätte: „welch' eine Liebe hat uns der Vater dadurch gegeben, daß er uns zu Kindern Gottes gemacht hat,“ so würde ὅτι am Platze gewesen sein, wie z. B. Matth. 8, 27 mit Recht steht: ποταπός ἐστιν οὗτος, ὅτι καὶ οἱ ἄνεμοι ὑπακούουσιν αὐτῷ. Man merkt leicht den Unterschied zwischen ἵνα κληθῶμεν und ὅτι καλούμεθα, „daß wir heißen sollen“ und „daß wir heißen.“ Die Conjunction ἵνα nämlich drückt dasjenige selbst, was als factischer Inhalt der göttlichen Liebesgabe genannt wird, also daß wir Gottes Kinder heißen, in der Vorstellung der Absicht oder des Zieles aus. Wir unterscheiden uns also sehr bestimmt von J. Lange (vgl. Lücke und de Wette)). Dieser versteht unter der göttlichen Liebesgabe selbst die Sendung Christi und die weitern Thaten Gottes zu unserm Heile, dagegen denkt er bei den Worten ἵνα τεκν. θ. κληθ. an etwas von jener ἀγάπη selbst Verschiedenes, nämlich an den heilsamen Zweck jener göttlichen Liebesthaten; uns scheint, daß Johannes die Liebesgabe selbst darin erkennt, daß wir Gotteskinder heißen sollen. Das ἵνα legt in ganz derselben Weise den Inhalt des

ποταπὴν ἀγάπην auseinander, wie z. B. unten V. 11 (anders als I, 5) der Begriff αὕτη ἐστιν ἡ ἀγγελία entfaltet wird: ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Vgl. V. 23. Indem Johannes schreibt: ἵνα — κληθῶμεν leugnet er freilich nicht, daß wir den Kindesnamen und die Kindschaft wirklich haben, aber unmittelbar und ausdrücklich liegt die Wirklichkeit der Sache in diesen Worten nicht; eben deshalb erscheint aber auch die freudige Versicherung καὶ ἐσμέν so natürlich. So stellen sich uns diese Worte καὶ ἐσμέν auch exegetisch angesehn als im Zusammenhange völlig berechtigt dar, während Lücke und de Wette in Folge ihrer Auslegung des vorangehenden Satzes keinen rechten Platz für das καὶ ἐσμέν übrig behalten und die kritisch unanfechtbaren Worte als Glosse betrachten. Die älteren Ausläger, mit denen wir in der Auffassung des ersten Satzgliedes wesentlich übereinstimmen, würden schwerlich die Worte καὶ ἐσμέν für überflüßig gehalten haben, wenn sie nicht die falsche Übersetzung der Vulgata et simus unvorsichtigerweise angenommen hätten. Übrigens versteht es sich von selbst und ist schon von vielen ältern Auslegern bemerkt, daß καλεῖσθαι nicht für ganz gleichbedeutend mit εἶναι zu halten sei (Socin, Episcop, Benson, J. Lange, Wolf), was man mit Unrecht aus dem hebräischen Sprachgebrauche ableiten wollte. Schon Beza hat die Vorstellung des καλεῖσθαι im Unterschiede von dem einfachen εἶναι ganz gut angedeutet, indem er das κληθῶμεν umschreibt: simus et ita quidem ut tales nos esse constet; wie auch Bengel treffend sagt: simus cum titulo, qui mundo inanis videtur. Denn dies Moment des titulus, welcher allerdings, weil er von Gott gegeben ist, kein leerer ist, sondern einem wirklichen Wesen entspricht (vgl. Calvin, S. Schmidt, Calov, Spener, Neander, Lücke, de Wette, Sander; Winer, Gram. S. 556), — ein Gedanke, welchen die katholischen Ausleger aus der falschen Übersetzung et simus gewannen — unterscheidet gerade die Vorstellung des καλεῖσθαι von dem einfachen εἶναι (vgl. Math. 5, 9. 19. 21, 13. Luc. 1, 76 u. a. St.). Dieser von der Liebe des Vaters uns gegebene Ehrenname der Kinder

Gottes ist freilich bei der Welt, welche unsere Gotteskindschaft selbst nicht kennt, wie sie unsern Vater nicht kennt, nicht gewürdigt, aber den Namen führen wir doch, gleichwie wir die Sache selbst wirklich haben. Das καλεῖσθαι braucht daher nicht darauf beschränkt zu werden, daß die Gläubigen als Kinder Gottes angesehn und geehrt sind „bei dem Heiligen Israels und allen Heiligen da oben" (Sander); dadurch wird der im Texte erst mit dem Worte διὰ τοῦτο κτλ. berührte Gegensatz der Welt zu früh hervorgehoben. Das κληθῶμεν gilt, als das von der göttlichen Liebe Gewollte, noch abgesehn von aller Verkennung. Das ist die nicht genug zu preisende Liebe, welche uns der Vater geschenkt hat, daß wir den verheißungsvollen Ehrennamen der Kinder Gottes führen sollen. Und wir sind es, fährt der Apostel frohlockend fort, καὶ ἐσμέν. Die selige Gewißheit des wirklichen Seins spricht der Apostel nicht deshalb aus, weil etwa die Vorstellung des καλεῖσθαι an sich einen Zweifel über die Wirklichkeit des zu Grunde liegenden εἶναι läßt, vielmehr bezeichnet gerade der Name das wirkliche Wesen; sondern in dem καὶ ἐσμέν spricht sich das erfahrungsmäßige Bewußtsein davon aus, daß das göttliche Liebesgeschenk der Gotteskindschaft wirklich unser eigen geworden ist. Das καὶ ἐσμέν entspricht der durch ἵνα — κληθῶμεν („daß wir heißen sollen") indicirten Vorstellung von der Liebesabsicht Gottes (vgl. S. 49) und hebt ausdrücklich hervor, daß dieselbe erreicht ist.

Zwei dogmatische Resultate sind von manchen Auslegern an die eben erläuterten Worte von V. 1 geknüpft. Schon Beda bemerkt, daß durch dieselben die Irrlehren des Pelagius und des Arius widerlegt würden. Gegen jenen (qui dicere ausus est, homines sine gratia Dei posse salvari) sei nach Johannes festzuhalten, daß die Geburt aus Gott und der Kindesname, kurz daß das Heil ein Geschenk der göttlichen Liebe sei; gegen Arius aber zeuge der Apostel, indem er, was er hier dem Vater selbst zuschreibe, in dem Evangelio 1, 12 in die Macht des Sohnes lege, welcher also gleichen Wesens mit dem Vater sein müße. Das Recht jener ersten Argumentation

gegen alles Pelagianische liegt auf der Hand; nur muß man sich in der einfältigen Weise Bedas (vgl. Luther, S. Schmidt u. a.) an die textgemäße Vorstellung von der göttlichen Liebesgabe im Sinne von IV, 10 halten und nicht die wirkliche Kraft des Textes überspannen, wie Calvin thut, indem er das johanneische Wort den „Sophisten" vorhält, welche meinten, daß Gott diejenigen adoptire, deren künftige Würdigkeit er voraussehe *). — Auch die antiarianische Bedeutung des Textes wird mit Recht geltend gemacht. So unmittelbar freilich, wie Beda urtheilt, würde dieselbe nur dann sich ergeben, wenn man unser τεκν. θ. κληθῆναι mit Baumgarten-Crusius geradezu durch ἐξουσίαν ἔχειν γενέσθαι (nach Joh. 1, 12) erklären könnten. Die trinitarische Voraussetzung liegt vielmehr in der Correlation zwischen ὁ πατήρ und τέκνα θεοῦ. Es fragt sich nämlich, ob ὁ πατήρ von der trinitarischen Person des Vaters, also ὑποστατικῶς, personaliter, (S. Schmidt, J. Lange, Spener), oder κοινῶς, essentialiter (Calov), d. h. als Bezeichnung der ganzen Trinität zu nehmen sei und in welchem Sinne entweder nur der Name wechsele oder wirklich die Person des Vaters besonders genannt werde. Uns scheint es nach der gesammten Theologie des Johannes, zumal wegen solcher Sätze wie II, 22 fll. IV, 9. Joh. 3, 16 u. s. w. unzweifelhaft, daß das ὁ πατήρ so zu verstehen sei, wie nach S. Schmidts Angabe alle Ausleger es verstanden haben, nämlich personaliter, von der Person des Vaters im Unterschiede von der des Sohnes. Ohne die entsprechende Idee des Sohnes ist die besondere Bezeichnung Gottes mit ὁ πατήρ neben der allgemeinen τεκν. θεοῦ unerklärlich. Soll etwa, wie Baumgarten-Crusius sagt, mit

*) Calvin könnte die Lutheraner meinen, in deren Dogmatik die Vorstellung von der praevisa fides electorum heimisch geworden ist (vgl. H. Schmid, Dogmatik. Erl. 1847. S. 235 fll.). Wahrscheinlicher aber ist schon wegen der Zeitverhältnisse, daß er im Sinne des Cons. Genev. (bei Niemeyer, p. 231. 238 u. a.) die Katholiken vor Augen hat. Die reformirten Symbole sprechen sich übrigens häufig gegen jene Begründung und Beschränkung der Prädestination aus. Vgl. Conf. Sigism. bei Niemeyer, p. 651. Can. Dord. I, 9. Das. p. 695. —

ὁ πατήρ die göttliche Liebe, der göttliche Wille, und mit θεός das göttliche Wesen bezeichnet sein? Aber Johannes schreibt IV, 8: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, und die ganze angebliche Unterscheidung ist unklar. Nach der andern Seite hin hat aber Calov mit dogmatisirender Voreiligkeit über die Grenzen der Exegese und der biblischen Theologie hinübergegriffen, indem er nach dem systematischen Satze opera ad extra sunt tribus personis communia unser ὁ πατήρ von der ganzen Trinität verstand. Die johanneische Vorstellung drängt sich dem Unbefangenen so leicht auf, daß selbst der Socinianer Schlichting im Rückblick auf II, 22 ff. erklärt: Nempe Pater ille Jesu Christi et consequenter omnium in Jesum Christum credentium, unus ille Deus, qui si Pater Jesu Christi non esset, nec Jesus Christus ejus Filius ille singularissimus, neque nobis tanta ejus ac vere paterna gratia unquam obtigisset. Die exegetische Form und Norm hat Schlichting ganz richtig ausgesprochen; es fehlt nur der volle Inhalt der apostolischen Anschauung von dem wesentlichen Verhältnisse des Vaters zu dem Sohne, welchen des Vaters Liebe gesandt hat und in welchem die Gläubigen Kinder Gottes sind.

Ein Kind Gottes aber ist, wie Steinhofer treffend sagt, für die Welt immer ein Räthsel. Und nicht bloß ein Räthsel, sondern auch ein Gegenstand des Haßes, weil sich in jedem Kinde Gottes das Göttliche darstellt, von welchem fortwährend die Welt gestraft und gerichtet, also angegriffen wird. Diesen nothwendigen Gegensatz hebt Johannes mit den Worten διὰ τοῦτο κτλ. hervor. Gerade weil wir Gottes Kinder wirklich sind, sagt er, deshalb kennt uns die Welt nicht; denn sie kennt Ihn nicht, den nicht, dessen Kinder wir geworden sind, sie kennt Gott nicht, aus dem wir geboren worden sind (ὅτι οὐδὲ τὸν υἱοθετήσαντα ὑμᾶς ἔγνω. Oecumenius). So schließt sich an die gewisse Thatsache καὶ ἐσμέν die innerlich nothwendige Folge διὰ τοῦτο ὁ κοσμ. οὐ γιν. ἡμᾶς, und in den letzten Worten ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν spricht der Apostel den Gedanken ausdrücklich aus, welcher jene Folge vermittelt. Die meisten Ausleger beschränken freilich die Beziehung des

διὰ τοῦτο auf das nachfolgende ὅτι — was Beza eine Anticipatio, Benson eine „Versetzung" nennt (vgl. S. Schmidt, Estius, Calov, J. Lange, Jachmann, Baumgarten-Crusius, Lücke u. a.) — aber mit Recht wendet de Wette ein, daß alsdann die Verbindung mit dem Vorhergehenden fehle. Schon Bengel hat in dem διὰ τοῦτο die Bezeichnung der Folge aus dem eben Gesagten erkannt. In der Form ist unsere Stelle mit Joh. 12, 39 parallel; die zu Grunde liegende Anschauung spricht Johannes oft aus (V. 13. Joh. 15, 18 fll. 16, 1 fll. vgl. Röm. 8, 17). Die ungenaue Auffassung des διὰ τοῦτο bedingt zum Theil die schiefe Stellung, welche man dem durch dasselbe eingeführten Gedanken gegeben hat (s. o. S. 43); denn einen angeblichen Einwande von Seiten der Gläubigen (S. Schmidt) können die Worte nur dann begegnen und einen Trostgrund (Luther, Grotius, Estius, Baumgarten-Crusius, Lücke u. a.) können sie nur dann enthalten, wenn man das διὰ τοῦτο gar nicht auf das Vorhergehende bezieht, sondern allein mit dem nachfolgenden ὅτι zusammenfaßt. Der Trost folgt aber erst V. 2, nachdem der durch καὶ ἐσμέν (sc. τέκνα θεοῦ) hervorgerufene Gegensatz διὰ τοῦτο κτλ. den Apostel veranlaßt hat, zu versichern, daß wir doch wirklich schon jetzt, trotz der unumgänglichen Verkennung von Seiten der Welt, Kinder Gottes und Erben einer unaussprechlichen Hoffnung sind.

Die Worte selbst, mit denen Johannes den Gegensatz der Welt gegen die Kinder Gottes bezeichnet, bedürfen nach dem, was zu II, 15 und II, 3 (Bd. I S. 254. 175 fll.) gesagt ist, kaum noch einer Erklärung. Neu ist eigentlich nur die Art und Weise, wie Johannes die Begriffe ὁ κόσμος und γινώσκειν componirt und anwendet; die Begriffe selbst stehen fest. Wir brauchen uns deshalb auch nicht bei der Beurtheilung der ungenauen, halbwahren oder ganz verkehrten Auslegungen aufzuhalten, welche sowohl das κόσμος als auch das γινώσκειν an unserer Stelle wie an den vorhergehenden erfahren hat. Das Wesentliche in dem Begriffe ὁ κόσμος ist nach Johannes die Gottwidrigkeit; hierauf — nicht, wie

Episcopius jetzt erklärt, auf der Vorstellung von der Masse und dem Ansehn derer, welche den wenigen und geringen Christen gegenüberständen und ohne eigentlich gottlos zu sein nur alles nach weltlicher Weisheit beurtheilten — beruht auch an unserer Stelle der Gedankengang. Gerade wegen ihres gottwidrigen Wesens kann die Welt weder Gott noch seine Kinder erkennen — οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν. Es versteht sich von selbst, daß der wesentliche Begriff des γινώσκειν in den beiden Formen γινώσκει und ἔγνω derselbe sein muß. Falsch ist also die singuläre Deutung des Grotius von οὐ γιν. ἡμᾶς: non agnoscit *pro suis*. Johannes bezieht vielmehr, was alle andern Ausleger gesehn haben, das οὐ γινώσκει auf das, was wir sind, auf unsere Gotteskindschaft. Γινώσκειν aber heißt auch hier nicht „lieben" (S. Schmidt, S. G. Lange, Carpzov; vgl. Lyra, Corn. a Lap., Emser, Calov, welche das *practice* cognoscere gleich colere, amare oder approbare nehmen, und Baumgarten-Crusius); nicht einmal die Vorstellung des Anerkennens darf vorangestellt werden (Socin, Whitby; vgl. Lücke), sondern der volle johanneische Begriff des Erkennens ist festzuhalten, und auch im zweiten Satzgliede (οὐκ ἔγνω αὐτόν) nicht in ein credere in Deum (S. Schmidt) oder gar nosse doctrinam, curare divinam legem, jussa Dei observare, (Episcopius) umzusetzen. Richtig urtheilt de Wette, daß in dem Nichtkennen „der ganze Gegensatz der Gesinnung und Richtung, auch der Haß und die Verfolgung" eingeschlossen sei; denn so tief und reich stellte sich uns namentlich II, 3 fll. der johanneische Begriff des Erkennens dar, indem dort das Erkennen Gottes, parallel mit der Liebe zu Gott, geradezu die Gemeinschaft mit Gott, das Bleiben in ihm andeutete, eine Anschauungsweise, ohne welche so gewaltige Aussprüche wie V. 2 und Joh. 17, 3 gar nicht zu verstehn sind. Nur derjenige erkennt Gott, welcher etwas von Gott erfahren und göttliches Leben in sich aufgenommen hat oder, wie nach unserm Contexte gesagt werden kann, wer aus Gott geboren worden ist. Die Lebensgemeinschaft mit Gott und das Erkennen Gottes gehen Hand in

Hand. Soviel ewiges Leben ein Gläubiger in Christo empfangen hat, so viel Erkenntnis Gottes ist ihm durch Christum gegeben. Wir „erkennen“ nur, wenn wir „glauben,“ im Glauben aber „haben“ wird den Vater und den Sohn (vgl. II, 23). Der Welt dagegen muß ihrem wesentlichen Begriffe zufolge das Eine wie das Andere abgesprochen werden. Sie kennt ihn nicht, αὐτόν d. h. Gott, dessen Kinder wir durch die Geburt aus ihm geworden sind (τὸν υἱοθετήσαντα. Oecumenius) — nicht „Christum“ (Augustin, Benson. Vgl. S. 19) — darum kennt sie auch uns, seine Kinder, nicht, denn wir sind, indem wir aus Gott geboren wurden, „göttlicher Natur theilhaftig geworden“ (Luther), mithin der Welt ebenso entfremdet und weltwidrig geworden, wie sie gottentfremdet und gottwidrig ist. Da ist also keine Gemeinschaft des Lebens, der Liebe oder des Erkennens möglich (II, 15). Freilich durchschaut und versteht der Gläubige das Wesen der Welt; Sünde und Tod sind für ihn nicht in derselben Weise Räthsel, wie für die Welt Gerechtigkeit und ewiges Leben Räthsel sind; denn kraft unserer Gemeinschaft mit Gott, kraft der Salbung mit dem heiligen Geiste (II, 27) verstehn wir das Weltwesen, welches vom Geiste fortwährend gestraft wird, aber diese heilige Einsicht und dies gottgemäße Verständnis ist nur ein Moment von dem, was Johannes hier und sonst γινώσκειν nennt. Jene Kenntnis der Welt haben die Gläubigen aus ihrer Erkenntnis Gottes (II, 20); die Welt dagegen erkennt weder Gott, dessen Leben sie nicht in sich aufgenommen hat, noch die Kinder Gottes, deren göttliches Leben sie nicht theilt, noch auch sich selbst, weil ihr eignes Leben wesentlich Finsternis und Lüge ist (vgl. I, 6. 11. II, 21), gleichwie die Welt überall keine wirkliche Liebe, sondern nur Selbstsucht, und überhaupt kein wahrhaftes Leben, sondern nur den Tod hat (V. 10 ffl.).

V. 2. Diesem Nichterkennen von Seiten der Welt, welchem wir als Kinder Gottes nothwendig ausgesetzt sind, stellt Johannes den erhebenden Trost entgegen, daß wir dennoch schon jetzt, mitten in der Welt, in welcher wir Angst haben

müßen (Joh. 16, 33), Kinder Gottes und Erben einer dereinst zu offenbarenden Herrlichkeit sind. Gerade der Umstand, daß uns die Welt nicht erkennt, kann uns beweisen, daß wir etwas Göttliches haben, das ihr verborgen und verhaßt sein muß, weil sie Gott selbst nicht erkennt, aus dem wir geboren und dessen Kinder wir sind. Einfach, aber sicher und kräftig wiederholt zuerst der Apostel den schon V. 1 ausgesprochenen Gedanken, daß wir wirklich Kinder Gottes sind. Aber wenn dort im Hinblick auf die göttliche Liebesgabe, „daß wir Gottes Kinder heißen sollen," das fröhliche Wort, „und wir sind es auch" genügte, so drängen sich jetzt, nachdem die Feindschaft der Welt wider Gott und seine Kinder berührt ist, noch zwei Momente zu jenem τέκνα θεοῦ ἐσμέν hinzu, welche der feindseligen Verkennung von Seiten der Welt gegenüber die trostreiche Gewißheit unserer Gotteskindschaft auf eine significante Weise hervorheben. Erstlich drückt nämlich der Apostel in der Anrede Ἀγαπητοί das volle Bewußtsein der brüderlichen Liebesgemeinschaft aus, welche durch die Geburt aus einem Vater gegründet (vgl. V, 1) alle Gläubigen derselben Gotteskindschaft und derselben Hoffnung theilhaftig macht, aber auch alle in gleicher Weise der Verkennung und dem Haße von Seiten der Welt aussetzt; zweitens wird durch das νῦν, welches vor τέκνα θεοῦ ἐσμέν gestellt ist, die eigentlich schon in dem ἐσμέν enthaltene Vorstellung nachdrücklich geltend gemacht, daß wir wirklich schon jetzt, mitten in der uns verkennenden, unsere Gotteskindschaft nicht sehenden und nicht verstehenden Welt, wirklich Kinder Gottes sind. So dient das νῦν einerseits im Rückblick auf V. 1 dazu, jenes erste καὶ ἐσμέν zu bestätigen und noch kräftiger hinzustellen, anderseits aber (vgl. J. Lange) giebt die Vorstellung von dem, was wir schon jetzt, bei aller Verkennung seitens der Welt, wirklich sind, leicht die weitere Vorstellung von unserer noch zukünftigen Herrlichkeit (καὶ οὔπω ἐφαν. κτλ.) an die Hand. Nach beiden Seiten hin leuchtet so auch ein, daß die von allen Auslegern statuirte temporelle Bedeutung der Partikel νῦν festzuhalten, dagegen die logische Bedeutung, welche nur de Wette („nun"

in Folge jenes Rathschlußes der Liebe") ausdrückt, unpassend ist.

In der Form einfacher Hinzufügung, καί (vgl. I, 4. 5 u. v. a. St.), schließt der Apostel den Gedanken von der noch zukünftigen herrlichen Offenbarung unserer Gotteskindschaft an die Versicherung νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν an. Um so natürlicher bietet sich dieser weitere Gedanke dar, als derselbe nicht nur an und für sich in dem vorhergehenden gleichsam präformirt ist — denn mit Recht verbinden schon die alten Ausleger, wie Lyra, Socin, Spener u. a., mit der Vorstellung der Kindschaft die correlate Vorstellung von der zukünftigen Erbschaft (Röm. 8, 17. Gal. 4, 7) — sondern auch durch die Gedankenbewegung im Texte selbst hervorgerufen wird; denn zu unserm vollen Troste und zu unserer vollendeten Freudigkeit mitten in der feindseligen Welt gehört neben der Gewißheit des Glaubens, daß wir jetzt Kinder Gottes sind, auch die damit gegebene Gewißheit der Hoffnung dessen, was noch offenbar werden soll. Die Worte καὶ οὔπω ἐφανερώθη κτλ. führen somit den Gedanken νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν eigentlich nur bis zu seinem Abschluß; sie fügen der Vorstellung von dem gegenwärtigen Zustande der Gläubigen, von ihrer wirklichen, wenn auch verborgenen und verkannten Gotteskindschaft die hoffnungsreiche Aussicht auf die dereinst völlig zu offenbarende Herrlichkeit hinzu, in welcher die schon gegenwärtige Gotteskindschaft sich vollenden wird. Ein adversatives Verhältnis findet zwischen dem Gedanken καὶ οὔπω ἐφαν. κτλ. und dem vorhergehenden gar nicht statt; um so weniger hat man also Veranlaßung, etwa auf den hebräischen Sprachgebrauch zu recurriren, um das καί im Sinne von ἀλλά (Beza, Grotius, Spener, Semler, Rosenmüller) zu deuten. In einer anderen Weise wird aber das Verhältnis der einzelnen Satzglieder auch dann verschoben, wenn man unter der Voraussetzung, daß die Partikel δέ hinter οἴδαμεν zu lesen sei, die beiden Satzglieder καὶ οὔπω ἐφαν. τί ἐσόμ. und οἴδαμεν δὲ κτλ. als einander entgegengesetzt betrachtet, so daß jenes als das concessive, dieses als das adversative Glied erscheint, in dem Sinne: es ist zwar noch nicht

erschienen, was wir sein werden, aber wir wißen u. s. w. (S. Schmidt, Benson, Lücke, Sander u. a.). Allein jenes δὲ ist den kritischen Zeugnissen zufolge entschieden mit de Wette zu verwerfen. Beide Satzglieder, οὔπω ἐφαν. κτλ. und οἴδαμεν ὅτι κτλ., schließen sich also ohne formelle Beziehung auf einander einfach an den vorhergehenden Gedanken νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν an. Die Verbindung, der Fortschritt ist durch das innerliche Sachverhältnis bedingt. Hat der Apostel wiederholt die fröhliche Gewißheit ausgesprochen, daß wir Gottes Kinder, und zwar schon jetzt, wirklich sind, so fügt er nun die andere Seite der Sache, das alterum membrum, wie Episcop an der einfachen Bedeutung des καὶ gegen Beza festhaltend sagt, hinzu: und es ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Neben jenem νῦν gilt dies οὔπω, neben jenem ἐσμέν dies ἐσόμεθα, ja dasjenige, was wir schon jetzt sind, giebt uns die Anwartschaft auf das, was wir sein werden. Den Unterschied zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Sein der Kinder Gottes denkt Johannes keineswegs als einen wesentlichen oder gegensätzlichen. Seine Vorstellung ist nicht, wie Socin und de Wette (vgl. auch Episcop) dem bestimmten Wortlaute widersprechend meinen, daß wir jetzt eigentlich noch gar nicht wirklich, sondern nur erst „der Bestimmung, dem Glauben und Streben oder der Idee nach" oder „in der Hoffnung" Kinder Gottes seien, während der „Zustand" erst dereinst „in die Wirklichkeit treten werde"; denn die zweimalige Versicherung ἐσμέν, νῦν ἐσμέν darf nicht abgeschwächt werden, und φανερωθῆναι heißt nicht „in die Wirklichkeit treten", sondern bezeichnet das Offenbarwerden dessen was wir eben noch nicht sind, aber sein werden. Im Vergleich mit den eben genannten Auslegern hat allerdings Sander Recht, wenn er erstlich anerkennt, daß die Gläubigen schon jetzt wirklich Kinder Gottes sind, und zweitens den Unterschied zwischen dem gegenwärtigen τέκνα θεοῦ ἐσμέν und dem zukünftigen ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα hervorhebt; aber Sander selbst scheint uns nach der andern Seite hin dadurch gegen den Context zu fehlen, daß er wiederum jenen Unterschied

zu einem wesentlichen Gegensatze anspannt, indem er in der verheißenen „Gottgleichheit“ etwas „ganz Neues, nicht nur dem Grade nach Verschiedenes“ findet. Die volle Entwickelung der apostolischen Vorstellung kann erst bei den Worten gegeben werden, mit welchen Johannes die zukünftige Herrlichkeit der Kinder Gottes beschreibt (ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα κτλ.); indessen liegt die nächste Veranlaßung, den Unterschied zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Zustande der Kinder Gottes mißzuverstehn, sei es im Sinne von Socin und de Wette oder im Sinne Sanders, schon in den Worten οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα. Indem nämlich der Apostel sagt: es ist noch nicht erschienen, ἐφανερώθη, d. h. noch nicht φανερόν (V. 10. II, 19. Vgl. Joh. 2, 11. 7, 4. 17, 6. 21, 1), offenbar geworden, weder der Welt, was die nächste Beziehung ist, noch den Gläubigen selbst, welche J. Lange mit Recht mitversteht, — es ist noch nicht offenbar geworden, was (τί) wir sein werden, unterscheidet er deutlich jenes zukünftige Sein von dem gegenwärtigen. Wir werden etwas sein, sagt er, was wir jetzt noch nicht sind, und das wird offenbar werden; er sagt nicht: wir werden dasselbe, was wir jetzt sind, in anderer Weise oder in höherem Grade sein. Non dantur gradus *υἱότητος*, bemerkt Calov mit vollem Rechte. Calov hat es dabei, wie es scheint, auf Grotius abgesehn, welcher das τί als Qualitätsbezeichnung verstand und umschrieb: *quo modo* futuri simus filii Dei. Der sprachliche Irrthum des Grotius und die dogmatische Gegenbemerkung Calovs gehen aber aus derselben Voraussetzung hervor, daß Johannes unmöglich in dem Sinne sagen könne „es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“, als ob das, was wir sein werden, etwas von der gegenwärtigen Gotteskindschaft wesentlich Verschiedenes wäre, als ob wir dann nicht mehr „Kinder Gottes“ sein würden. Es giebt nur eine Gotteskindschaft, welche in diesem wie in dem zukünftigen Leben unsere Freude und unsere Seligkeit ist; davon gehen Grotius wie Calov aus und das haben auch Augustin, Oecumenius, Luther, Hunnius, Bengel, neuerlich besonders Neander, mehr oder weniger

deutlich ausgesprochen. Die Einheit wie den Unterschied in dem, was wir jetzt sind und was wir sein werden, darf man, da Johannes uns Kinder Gottes nennt, im Sinne von Gal. 4, 1 (vgl. Röm. 8, 17) sich dadurch veranschaulichen, daß das Kind schon als solches das Anrecht auf die künftige Erbschaft hat, aber erst später zum wirklichen Besitze derselben gelangt. Im unmittelbaren Anschluß an unsern Text ist zu sagen, daß das *οὔπω ἐφανερώθη* auf ein jetzt noch Verborgenes, ein *κρυπτόν* (Joh. 7, 4. vgl. bes. Col. 3, 3 ff.), zurückweist, zugleich aber das, was wir sind auf das, was wir sein werden, hinausweist, indem das Zukünftige schon in dem Gegenwärtigen latitirt und angelegt ist. Vortrefflich hat schon Oecumenius dies Verhältnis dargelegt: *τὸ γὰρ νῦν ἄδηλον φανερὸν γενήσεται, ἐκείνου ἀποκαλυπτομένου. ὅμοιοι γὰρ αὐτῷ ἀναφανέντες τὸ τῆς υἱοθεσίας λαμπρὸν παραστήσομεν. οἱ γὰρ υἱοὶ πάντως ὅμοιοι τῷ πατρί.* Gerade auf der gewißen Wirklichkeit dessen, was wir schon jetzt sind und haben, beruht die unzweifelhafte Sicherheit unserer Hoffnung (V. 3) auf das noch Zukünftige, eine Sicherheit, welche der Apostel mit dem Worte *οἴδαμεν* markirt. Eine formelle Verbindung des Satzgliedes *οἴδαμεν ὅτι κτλ.* mit dem vorhergehenden findet nicht statt, obwohl das innere Verhältnis der Gedanken ein adversatives ist, im Sinne einer Correction. An den Satz, „wir sind jetzt Kinder Gottes" hatte der Apostel den weitern, mit jenem innig zusammenhängenden Gedanken angefügt: „und es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden;" zu diesem *οὔπω ἐφανερώθη* tritt nun die dabei unzweifelhaft bestehende Gewißheit, daß es einst erscheinen wird, hinzu. Bei dem *οἴδαμεν* selbst aber ist wahrlich von keinem „ungefähren" Wißen (Sachmann) die Rede, sondern von der *πληροφορία* der Gläubigen, welche bei allem gegenwärtigen Elende in der Welt ihre zukünftige Herrlichkeit ohne Zweifeln und Zagen anschauen (vgl. Luther, Calvin, Hunnius, S. Schmidt, Calov). Wenn aber der Arminianer Episcopius, der die Kraft des *οἴδαμεν* beßer als Sachmann würdigte, es unentschieden laßen wollte, ob der Apostel vielleicht

nur sich und seinen Mitaposteln ein solches „Wißen" zugeschrieben habe, da dasselbe jedenfalls eine besondere Offenbarung voraussetze (vgl. dagegen Can. Syn. Dord. V, 5. 6. Niemeyer p. 720), so ist textgemäß vielmehr mit Calvin geltend zu machen, daß jeder einzelne Gläubige dieses Wißens froh sein solle; denn es ist dem Apostel mit der ganzen communicativen Redeweise V. 1. 2 wirklicher Ernst. Wir wißen, sagt er, daß, wenn es offenbar geworden sein wird, wir Ihm ähnlich sein werden, weil wir Ihn sehen werden, wie Er ist. Die erste Bedingung, sich in dem unermeßlichen Reichthum dieses Satzes einigermaßen zurecht zu finden, ist natürlich das Verständnis der Form. Das Object zu *οἴδαμεν* wird mit dem ersten *ὅτι* eingeführt und lautet: *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα.* Diese Worte entsprecheu in derselben Weise den vorhergehenden *τί ἐσόμεθα*, in welcher die Nebenbestimmung *ἐὰν φανερωθῇ* auf das frühere *οὔπω ἐφανερώθη* zurücksieht. Endlich wird in den letzten Worten *ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστι*, der Partikel *ὅτι* zufolge, der Grund für das *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα* angegeben. Dies alles folgt mit Nothwendigkeit aus der sprachrichtigen Würdigung des Textes. Hierüber ist auch kein Streit; denn die irrige Meinung von Carpzov und Jachmann, daß *ὅτι ἐὰν* gleich *ὅταν* sei, steht ganz vereinzelt da, und wenn manche Ausleger die causale Bedeutung des zweiten *ὅτι* zu beseitigen gesucht haben, so ist das nur, wie wir sehen werden, eine exegetische Ausflucht. Indessen sind auf rein sprachlichem Wege auch noch andere Anhaltspunkte zu gewinnen, welche schon mehr in der Sache selbst liegen und mehr oder weniger streitig sind. Das *ἐὰν* vor *φανερωθῇ* markirt ganz wie II, 28 (vgl. Joh. 12, 32. 14, 3. 16, 7. S. zu I, 6. Bd. I, S. 80) nicht sowohl geradezu die Zeitlichkeit (S. Schmidt, Socin, Episcop, Whitby, u. a.), als vielmehr die vorgestellte Wirklichkeit der Sache. Treffend hat hier, wie II, 28 die Vulgata übersetzt: cum apparuerit, auch deshalb weil sie die Vorstellung des fut. exacti, welche in dem mit *ἐάν* verbundenen Conjunctiv des Aorists liegt (vgl. Kühner, II, S. 84), ausgedrückt hat. Es

fragt sich aber, welches Subject in ἐὰν φανερωθῇ verstanden werden soll, ob — dem unmittelbar vorhergehenden οὔπω ἐφαν. τί ἐσόμ. gemäß — eben diese sachliche Vorstellung τί ἐσόμεθα, oder die persönliche Vorstellung „Christus“, welche aus dem Zusammenhange des Ganzen, besonders aus II, 28, entnommen werden müßte. In dem letztern Falle würde es dann auch am leichtesten sein, die Pronomina αὐτῷ und αὐτόν auf Christum zu beziehen, während in jenem ersten Falle diese Pronomina auf das Subject, welches wir bisher als das eigentlich herrschende erkannt haben, nämlich auf „Gott“, aus dem wir geboren sind, hindeuten würden. Eine dritte Weise, das Subject in ἐὰν φανερωθῇ zu bestimmen, nämlich ὁ θεός zu verstehn, wird von einigen Interpreten (z. B. Estius) für möglich gehalten, aber niemand ist hierauf wirklich verfallen; denn die Worte des Lyra: cum nobis se patrem ostenderit in possessione celestis haereditatis, werden nur für eine ungefähre Sinnbeschreibung gelten wollen. Die Ausleger, welche in ἐὰν φανερωθῇ die Offenbarung Christi bei dem Endgerichte ausgesprochen finden (Augustin, Beda, Calvin, Beza, Aretius, Whitby, Calov, J. Lange, Estius), berufen sich auf den bekannten Sprachgebrauch, welcher auch V. 5 und II, 28 vorliege. Aber so ergiebt sich nur im Allgemeinen die sprachliche Möglichkeit jener Beziehung, deren Wirklichkeit in dem Schlußverse des ersten Theiles durch den Context unzweideutig angezeigt war, während unten V. 5 das ἐφανερώθη auf die Offenbarung Christi im Fleische geht und dazu durch ἐκεῖνος die besondere Subjectsvorstellung im Unterschiede von dem sonst herrschenden Subjecte (ὁ θεός) markirt ist. Die Concinnität der Rede wird nur dann gewahrt, wenn man mit Didymus, Oecumenius, Luther, Hunnius, S. Schmidt, Socin, Episcop, Schlichting, Grotius, Spener, Bengel, Steinhofer, Benson, S. G. Lange, Rosenmüller, Jachmann, Rickli, Lücke, Sander, de Wette, Baumgarten-Crusius und Neander das ἐὰν φανερωθῇ im Rückblick auf das vorhergehende οὔπω ἐφανερώθη, d. h. so versteht, daß beide Male dieselbe Sub-

jectsvorstellung gilt, nämlich das τί ἐσόμεθα, was auch durch das schon oben aufgewiesene innige Verhältnis zwischen τί ἐσόμεθα und ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα indicirt wird. Dabei versteht es sich von selbst, daß die Offenbarwerdung dessen, was wir sein werden, also unserer Gottähnlichkeit, dann stattfinden wird, wenn Christus in der Parusie erscheint, wie Oecumenius treffend sagt: τὸ γὰρ νῦν ἄδηλον φανερὸν γενήσεται ἐκείνου ἀποκαλυπτομένου, und man kann vielleicht sagen, daß gerade in dem Ausdrucke φανερωθῆναι (vgl. Col. 3, 3) dieser Gedanke durchscheint. Wenn aber nicht einmal bei ἐὰν φανερωθῇ die Subjectsvorstellung „Christus" zu statuiren ist, so ist um so weniger Veranlaßung, die folgenden Pronomina auf „Christus" und nicht auf die von II, 29 an herrschende Subjectsvorstellung ὁ θεός zu beziehen. Wir werden dem ähnlich sein, aus welchem wir geboren, dessen Kinder (und Erben) wir geworden sind (vgl. Didymus, Oecumenius u. v. a.).

Was hat aber der Apostel im Sinne, indem er verheißt: ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα? Die Antwort muß sich aus dem Zusammenhange des Textes ergeben, namentlich muß der hinzugefügte Grund ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστι eine Anweisung zum Verständnis jenes schwierigen Gedankens enthalten. Ὅμοιος heißt nicht „ähnlich" und „gleich", wie Sander versichert, weil er meint, wenn Johannes nicht von der zukünftigen „Gottgleichheit" oder dem „Synthronismus" der Gläubigen (Apol. 3, 21) rede, so sei das himmlische Ziel der Erlösung nicht von dem irdischen Anfange unterschieden, denn Gott ähnlich seien die Gläubigen schon hier. Hüten wir uns aber, von der Dogmatik aus in die Exegese zu gehn! Wenn das Wort ὅμοιος wirklich nicht „gleich", sondern nur „ähnlich" bedeutet — was schon der bekannte Streit über das ὁμοιούσιον der Semiarianer anschaulich macht —, so ist weiter zu fragen, wie sich die irdische Gottähnlichkeit der Gläubigen von der himmlischen unterscheidet. Deutlich und stark genug geht dieser Unterschied, wie wir sehn werden, aus dem Grunde hervor, welchen Johannes hinzufügt: ὅτι ὀψόμεθα καθώς ἐστι.

Immerhin mag man die Luthe rische Übersetzung „wir werden ihm gleich sein" gelten laßen, sofern darin jener Unterschied der Gottähnlichkeit, die Vollendung derselben, ausgesprochen sein soll, zumal da Luther selbst ein Mißverständnis seiner deutschen Übersetzung abschneidet, indem er (Ausl. I) bemerkt: „Die Creatur wird niemals Schöpfer werden," und in seinen Scholien sagt: non erimus idem, quod Deus, sed similes erimus Dei. Zunächst aber ist, auch zur Gewinnung des reinen dogmatischen Resultates, von der genauen Erwägung des Wortes auszugehen. Ὅμοιος bezeichnet zuerst in sinnlicher Bedeutung die Ähnlichkeit im Aussehn; ὅμοιος ὁράσει heißt es daher Apok. 4, 3. Vgl. Joh. 9, 9. Apok. 1, 13. 15. 9, 7. 10. 19 u. s. w. Dann drückt das Wort die Ähnlichkeit in der Art, in der Geltung, Schätzung u. dgl. aus (Joh. 8, 55. Gal. 5, 21. AG. 17, 29. Apok. 13, 4. 18, 18), und tritt regelmäßig bei versinnbildlichenden Vergleichungen ein (Matth. 11, 16. 13, 31. 44 fll. Luc. 6, 47 fll.). Dagegen wird die wesentliche Gleichheit durch ἴσος bezeichnet (Matth. 20, 12. Apok. 21, 16. Marc. 14, 56. 59. AG. 11, 17). Wenn man den Unterschied zwischen ὅμοιος und ἴσος sich fühlbar machen will, braucht man nur unsern Spruch, daß wir, die Kinder Gottes, ihm ähnlich sein werden (ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμ.) zu vergleichen einmal mit Luc. 20, 36, wo es heißt, daß die Söhne Gottes (υἱοὶ τοῦ θεοῦ) nach der Auferstehung „engelgleich" (ἰσάγγελοι) sein werden, dann mit Joh. 5, 18, wo die Juden eine Gotteslästerung darin finden, daß der Herr sich Gott gleich (ἴσον τῷ θεῷ) mache, während in der That dem Sohne Gottes ein gottgleiches Sein (Phil. 2, 6) wesentlich, aber durchaus einzig zukömmt. Die Gläubigen hoffen eine solche Gestaltung, auch ihres Leibes, daß sie das Bild des Sohnes Gottes als des verherrlichten Menschensohnes tragen werden (Röm. 8, 29. Phil. 3, 21. 1 Cor. 15, 40 fll.). Jedoch können wir in den apostolischen Gedanken selbst nicht weiter eindringen, wenn wir nicht zuvor die durch ὅτι markirte Beziehung der Schlußworte richtig erkannt haben. Unzweifelhaft giebt der Apostel, kraft der Partikel ὅτι, in diesen Worten den realen Grund davon, daß wir dereinst Gott

ähnlich sein werden, an. Deshalb, sagt er, werden wir ihm ähnlich sein, weil wir ihn sehn werden wie er ist. Mag der Gedanke noch so schwierig erscheinen, nichts darf uns verleiten, von der unzweideutigen Vorstellung des Apostels abzugehn. Umgangen ist aber die bestimmte causale Bedeutung des ὅτι, an deren Statthaftigkeit zu zweifeln dem rathlosen Estius wenigstens möglich schien, auf dreierlei Weise. Erstlich hat man das ὅτι geradezu umgesetzt in ἀλλὰ καὶ (Oecumenius), ὅτε καὶ (Scholiast II), et (Luther, Schol.), so daß überhaupt kein inneres Verhältnis zwischen dem ὅμ. αὐτ. ἐσόμεθα und dem ὀψόμεθα αὐτ. heraustritt, sondern beides nur als gleichzeitig zusammengehörend dargestellt, das Letztere etwa noch als das Wichtigere besonders hervorgehoben wird. Nicht viel beßer, wenigstens der Form nach, ist die Erklärung des Lyra, welcher in dem ὅτι auch nicht die Angabe des realen Grundes, sondern die Bezeichnung eines modus fand. Er sagt nämlich, nachdem er das ὅμοιοι αὐτῷ erläutert hat: in ipsum, quantum possibile est, transformati et ei conjuncti, daß die Schlußworte den *modum* hujus conjunctionis et transformationis angeben. Aber in seiner weitern Entwickelung der Sache geht er selbst, wie wir unten sehen werden, über die falsche Kategorie des modus hinaus und findet in dem Anschauen des Dreieinigen (videndo ipsum clare trinum et unum) den realen Grund der Gottähnlichkeit. Eine dritte Abweichung von der realistischen Anschauungsweise des Johannes findet sich bei denjenigen, welche das ὅτι in logischer Bedeutung d. h. so verstanden haben, daß es den Satz markirt, welcher bei seiner anerkannten Wahrheit den vorhergehenden als seine eigne Voraussetzung erscheinen läßt. Das innere Verhältnis der beiden Satzglieder wird also umgekehrt, in diesem Sinne: wir werden Gott ähnlich sein, denn wir werden ihn ja sehen wie er ist; wer Gott sehen wird, der muß ihm ähnlich sein, sonst könnte er ihn nicht sehen. So erklärt Calvin, indem er die Auffaßungsweise, welche uns die allein richtige scheint, ausdrücklich verwirft: Neque enim docet similes ideo nos fore, quia fruemur adspectu, sed inde probat nos divinae gloriae fore

participes, quia nisi spiritualis et coelesti beataque immortalitate praedita esset natura, ad Deum nunquam tam prope accederet. Mit ihm stimmen S. Schmidt (Qui visurus est Deum siculi est, eum oportet esse perfecte similem Deo), und Socin (Neque enim fieri potest, ut quis ipsum Deum videat — nisi ei similis aliquo modo — *fuerit*), welcher letztere mit seinem fuerit auf eine significante Weise das allen diesen Auslegern gemeinsame Mißverständnis bezeichnet. Das ὅτι soll, was auch Episcop und Baumgarten-Crusius (vgl. auch Rickli) für möglich halten, den Rückschluß andeuten, welcher auf das ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα von dem ὀψόμεθα αὐτὸν aus gemacht werden müße, es soll nur das testimonium aut signum similitudinis, nicht die wirkliche Ursache, angeben (Carpzov). Aber wie contort dabei der ganze Satz erscheint, liegt auf der Hand. Warum hätte denn Johannes nicht schreiben sollen: ὀψόμεθα αὐτὸν, ὅτι ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, wenn er, nach dem Spruche des Herrn, daß nur die Reinen Gott schauen werden (Matth. 5, 8), so die Sache im Sinne hatte?

Aber wenn es auch fest bleibt, daß der Partikel ὅτι zufolge in den Worten ὀψόμεθα αὐτ. κτλ. der reale Grund für die vorhergehende Versicherung ὅμοιοι αὐτ. ἐσόμ. enthalten ist, so haben wir damit doch erst eine formelle Bedingung des Sachverständnisses gewonnen, und für manche Ausleger ist diese Form völlig leer geblieben, weil sie die apostolische Vorstellung selbst verflüchtigt haben. Was soll man sich dabei denken, wenn z. B. Ballenstedt (vgl. auch S. G. Lange) erklärt: „wir werden mit ihm gleiche Vorrechte, gleiche Glückseligkeit genießen, denn wir werden mit ihm in genaue Verbindung treten?“ Oder wenn Paulus umschreibt: „wir werden Gott ähnlich (in einem seeligern Zustande) sein, weil wie ihn sehen werden, so wie er ist (der Gottheit geistig nahe und wir im Umgange mit ihr sein werden, ungeachtet auch nach 4, 12. Joh. 1, 18 Gott nie zu sehen ist, weil geistige Vollkommenheiten nie unmittelbar durch sinnliche Organe zu erfassen sind)?“ Die ältern Rationalisten sind ebenso rath-

los*). Socin, abgesehn von seiner Verschränkung der beiden Satzglieder, bemerkt zu dem ὅμοιοι αὐτ. ἐσόμ.: Si Christo seu Deo per Christum obedimus, sine dubio Dei similes aliquo modo efficimur, quatenus videlicet sancti sumus et puri. In dieser similitudo sei eben unsere Kindschaft enthalten; in der künftigen Welt aber werde diese Gottähnlichkeit weit vollkommener sein — nam puritati et sanctitati addetur immortalitas et beatitudo. Demgemäß wird denn das ὀψόμ. αὐτ. κτλ. erläutert durch beatitatem atque immortalitatem Dei intelligere atque comprehendere. Dem Episcopius, welcher in exegetischer Treue das ὅμοιοι αὐτ. ἐσόμ. ganz gut umschrieb: fruemur eadem aut simili felicitate, divinam gloriam, majestatem et potestatem — consequemur et quidem immortalem, nunquam desituram, wurde der hinzugefügte Grund so schwer, daß er die visio Dei erklärte: favoris et benevolentiae divinae singularis perceptio et experimentum, sive bonorum, quae ex favore et benevolentia Dei singulari dantur fruitio et communio in eo loco, ubi Deus ipse praesens erit.

Auch die Ausleger, welche in liebevoller Hingebung an die göttliche Wahrheit der heiligen Schrift, in das Geheimnis des johanneischen Spruches einzudringen sich bemüht haben, sind meistens in den Fehler verfallen, daß sie zu wenig in dem unmittelbar vorliegenden Contexte und in der eigenthüm-

*) So schlimm wie Oertel hat freilich keiner der ältern Rationalisten den apostolischen Text gemißhandelt. Oertel, dessen „philosophische" Erklärung sogar von S. G. Lange verworfen wird, parodirt unsere Stelle also: „Ich glaube es sei hier bloß von der höhern Vervollkommnung der christlichen Religionserkenntnis die Rede und der Sinn folgender: Einst, nach mehrern Generationen und Jahrhunderten erst — wird die Menschheit, die jetzt noch zu sehr am Geiste der Rohheit hängt, aufgeklärter, veredelter, seliger werden, und so durch das vollere Licht, das noch aufgehen wird, zur vollkommnern Kenntnis des Plans Gottes und des Zweckes Jesu gelangen." — Aber wie sehr hat sich der gutherzige Apostel getäuscht! „Ach, Johannes, ruft Oertel aus, hättest du die blutigen Nizäaden, Kostnitziaden, Dragonaden, Edicte u. s. w. und die Zeiten vorausgeahnt, wo Tausende zu Ehren der Religion geschlachtet wurden!! Doch — deine geahnte Ausbildung der Menschheit zur Religion, Tugend und Menschenliebe wird die Vorsehung des Allvaters noch vollenden!" —

lich johanneischen Anschauungsweise die Normen der Auslegung gesucht, vielmehr durch eine nicht recht vermittelte Combination anderer, namentlich paulinischer, Schriftstellen (1 Cor. 13, 9. 12. 15, 40 fll. 2 Cor. 5, 7. Röm. 8, 16 fll. Phil. 3, 21. Col. 3, 3. Matth. 5, 8), nach Maßgabe einer dogmatisch ausgebildeten Eschatologie, geholfen haben. So erscheinen die eigentlich exegetischen Momente vielfach zerstreut und in dogmatischen Erörterungen verborgen. Das ist wenigstens bei den ältern protestantischen wie katholischen Auslegern, bis auf J. Lange herab, der Fall; die neuern, auch Lücke und noch mehr de Wette, laßen, je sorglicher sie sich innerhalb der exegetischen Grenzen halten wollen, desto mehr zu fragen übrig. Warum und inwiefern durch unser Schauen Gottes unser Gottähnlichsein begründet werde, darüber erklärt sich z. B. de Wette gar nicht. Lücke, welchem hierin Sander beistimmt, spricht mehr das Problem in neuer Weise aus, als daß er die johanneische Anschauung entfaltet, wenn er sagt: „das unmittelbare Schauen Gottes, welches für die Kinder Gottes der höchste Preis und Lohn ist (Matth. 5, 8), schließt in sich das selige Leben, setzt aber eben deshalb die unmittelbare geistige Nähe und Gemeinschaft, die durch keine Sünde und kein irdisches Übel mehr gehemmt und unterbrochen ist, nothwendig voraus." Tiefer führt Neander in den apostolischen Gedanken hinein, wenn er, davon ausgehend, daß nach Johannes „aus der vollkommenen Anschauung Gottes die vollkommene Verklärung in sein Bild hervorgehn" soll, bemerkt: „die Anschauung Gottes muß auf den Anschauenden, ihn in das, was ihm Gegenstand der Anschauung ist, verklärend, ihn dem Angeschauten verähnlichend, zurückwirken." Diese Vorstellung ist durch den Text an die Hand gegeben und hat sich deshalb auch manchem Ausleger aufgedrängt (Lyra, C. a Lapide, Spener. s. u.); auch bei Baumgarten-Crusius klingt sie an („durch das Anschauen Gottes in ihn verklärt"). Entwickelt ist sie aber bei den Alten mehr, als bei Neander, welcher sogar die Eigenthümlichkeit der johanneischen Vorstellung dadurch wieder verwischt, daß er, weil er nicht strenge

daran festhält, daß durch das Schauen Gottes die Gottähnlichkeit bedingt ist, beide Momente sogleich in einer „vollkommenen Einheit“ auffaßt und sagt: „Leben und Anschauung kann hier nur eins sein; — wie daher das Fortschreiten in der Erkenntnis Gottes, die von der Lebensgemeinschaft mit Gott ausgeht, bedingt ist durch die fortschreitende Läuterung und Entwickelung des christlichen Lebens, des Lebens der Gottähnlichkeit, so wird in dem letzten Ziele der Vollendung mit der vollkommenen Anschauung Gottes die vollkommene Ähnlichkeit mit Gott zusammengestellt.“ Allein sehen wir scharf den johanneischen Gedankengang an, so erscheint im irdischen Leben der Gläubigen das „Fortschreiten in der Erkenntnis Gottes,“ welches dem künftigen ὀψόμεθα αὐτόν entspricht, nicht „bedingt durch die fortschreitende Läuterung des christlichen Lebens“ welche in dem künftigen ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα vollendet ist, sondern gerade umgekehrt muß Johannes die irdische wie die himmlische Gottähnlichkeit der Gläubigen (ὅμοιοι) bedingt und begründet denken (ὅτι) durch das Erkennen Gottes, welches eben im künftigen Leben ein Schauen (ὀψόμ.) sein wird. Eine gewiße Ungenauigkeit liegt also auch darin, wenn nach *Neander*, „mit der vollkommenen Anschauung Gottes die vollkommene Ähnlichkeit mit Gott *zusammengestellt*“ erscheint; ganz genau wird die Eigenthümlichkeit der johanneischen Vorstellung nur dann wiedergegeben, wenn wir sagen, daß unsere dereinstige Gottähnlichkeit *begründet* ist durch unser Schauen Gottes. Inwiefern aber dieses Causalitätsverhältnis zwischen dem dereinstigen Schauen Gottes und dem Gottähnlichsein stattfindet, das kann nur insoweit einleuchten, als wir in die Tiefe der beiden johanneischen Vorstellungen selbst einzudringen vermögen. Freilich führt uns der Apostel vor ein Geheimnis, welches völlig auszusprechen er selbst nicht versuchen kann; wir mögen deshalb, wenn wir an die Erforschung seines Wortes gehn, die Mahnung von Männern wie *Augustin*, *Calvin* und *Beza* beherzigen, daß wir die neugierigen Fragen beiseite laßen und vor allen Dingen im Glauben den Weg des Heiles wandeln sollen,

und werden uns mit Didymus, Luther, Bengel und Neander zu bescheiden haben, daß hier von Dingen die Rede ist, die kein Auge gesehn hat und die in keines Menschen Herz gekommen sind.

Bei der Auslegung unserer Stelle ist es von großer Bedeutung gewesen, ob man die Pronomina αὐτῷ und αὐτόν auf Christum besonders, als den menschgewordenen und in seiner menschlichen Natur erhöhten Sohn Gottes, oder auf Gott schlechthin bezogen hat. Wurde Christus als derjenige gedacht, welchem wir ähnlich sein werden, weil wir ihn sehen werden wie er ist, so lag es nahe, auch an unserer Stelle die einstige Verklärung unseres Leibes ausgesprochen zu finden und das Schauen (ὀψόμεθα) nicht bloß von dem vollen Erkennen des Geistes, sondern auch von dem wirklichen Sehen in der zur Ähnlichkeit mit Christo verklärten Leiblichkeit zu verstehn (vgl. Augustin, Estius, Aretius, Whitby u. a.). Hatte man dagegen das göttliche Wesen in seiner trinitarischen Gesammtheit im Sinne, so mußte man das ὀψόμεθα von dem geistigen Anschauen und die Gottähnlichkeit von der vollkommnen Heiligkeit und Seligkeit des Geistes verstehn, hatte dabei den bleibenden Abstand der Creatur von dem Schöpfer unmittelbarer geltend zu machen (Didymus, Oecumenius, Scholiast II, Beda, Luther, Calvin, Spener; Lyra, Episcop) und konnte die Vorstellung von der Verklärung unserer Leiblichkeit, falls dieselbe überhaupt nach der Analogie der Schrift ins Auge gefaßt wurde, entweder nur vom anthropologischen Standpuncte aus gewinnen, indem man die Leiblichkeit als integrirenden Bestandtheil der menschlichen Persönlichkeit forderte (S. Schmidt), oder nach der ersten Auslegungsweise hinbiegend indem man die künftige Offenbarung Gottes als durch Christum vermittelt auffaßte, so daß die Gläubigen in Christo, dem verherrlichten Gottes- und Menschensohne das ganze göttliche Wesen anschauen und so in ihrer gliedlichen Verbindung mit Christo, ihrem Haupte, gottähnlich sein würden (vgl. bes. Beda, aber auch Augustin, Beza, Hunnius, Calov, J. Lange, Bengel u. a.).

Augustin hat die theologischen Grundlagen seiner Auslegung ausführlich in zwei Briefen, welche sich auf anthropomorphische Irrthümer beziehen, entwickelt (Ep. ad Fortunatian. T. II. p. 517. ad Paulinam, p. 525. Vgl. de trinit. II, 5 sqq. T. III, p. 263. Ed. Basil.). Den angesehensten Kirchenlehrern, namentlich Ambrosius, Hieronymus und Athanasius, sich anschließend lehrt er, daß Gott Geist, also für jedes leibliche Auge unsichtbar sei. Keine Kreatur könne ihren Schöpfer wirklich sehen. Ein geistiges Schauen Gottes sei denen verheißen, welche reines Herzens sind; denn nur wer Gott schauen wolle, sei dessen auch fähig. So hält Augustin den älteren Satz fest: invisibilem Deum invisibiliter videri, h. e. per eam naturam, quae in nobis quoque invisibilis est, munda scilicet mente vel corde. Das gilt aber nach Augustin nicht allein für das irdische Leben der Gläubigen, sondern auch, im Sinne unserer Stelle, für das himmlische Leben. Der wesentliche Unterschied ist von Johannes markirt in dem Zusatze, daß wir einst ihn sehen würden wie er ist, in natura propria. Im irdischen Leben nämlich ist Gott nie einem Menschen, auch dem Moses nicht (Exod. 3), in seinem reinen Wesen, sondern nur vermittelst einer angenommnen Creatur, unter der sinnlich sichtbaren Gestalt des Feuers, der Rauchsäule, der Taube oder dgl. erschienen; im künftigen Leben aber sollen die Gläubigen, die reines Herzens sind, Gott schauen wie er ist, nämlich geistig ihn, der Geist ist (Joh. 4, 24. Vgl. 1, 18. 1 Joh. IV, 12). Wie sich dabei der in der Auferstehung verklärte Leib verhalten möge, wagt Augustin nicht zu bestimmen; jedenfalls, sagt er, ist unser Schauen Gottes auch in dem Auferstehungsleibe nicht als ein sinnlich-körperliches, sondern als ein geistiges zu denken, weil ja der zukünftige Leib selbst ein pneumatischer sein wird (1 Cor. 15, 44). Von hier aus ist die sinnvolle Auslegung, welche Augustin zu unserer Stelle giebt, zu verstehn. Davon geht er textgemäß aus, daß wir im zukünftigen Leben bleiben, was wir jetzt sind, Kinder Gottes. Quid est ergo, quod exspectamus, si jam filii Dei sumus? Quid autem erimus aliud, quam filii Dei? Die Antwort wird aus dem καθώς ἐστι ent-

wickelt. Christus wird erscheinen und gesehen werden wie er ist d. h. in forma Dei (Joh. 1, 1. 19, 37. Phil. 2, 6); denn das Präsens ἐστὶ deutet die Ewigkeit seines göttlichen Seins an. Hoc modo Christum in forma Dei, verbum Dei, unicum patri, aequalem patri, non possunt videre mali. Secundum id vero, quod verbum caro factum est, poterunt et mali, quia in die judicii videbunt et mali, quia sic veniet judicaturus quomodo venit judicandus. In ipsa forma homo, sed Deus. Homo venit ut judicaretur, homo veniet ut judicet. Die Bösen werden nur formam servi, nicht auch formam Dei sehn, weil nur die reines Herzens sind Gott schauen können. Dieser Anblick also ist den Seligen aufbehalten, ein Anblick, dessen Schönheit über alle Beschreibung hinausliegt, der aber fortwährend die Sehnsucht der Gläubigen ist, so daß sie sich aller Eitelkeit und Sünde entleeren, um in ihren gereinigten Herzen (vgl. V. 3) für die zukünftige Gabe Platz zu machen. Denn was ist die Gabe? Deus vocatur, antwortet Augustin. Et quid diximus Deus, quid diximus? Duae illae syllabae sunt totum, quod exspectamus. So bricht er ab, weil er das Unermeßliche nicht aussprechen kann. Spätere Ausleger, welche wie Augustin Christum als denjenigen betrachteten, welchen die Gläubigen schauen und dem sie ähnlich sein sollten, haben demgemäß das ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα genauer erörtert. Ähnlich, sagt Aretius (vgl. auch J. Lange), werden wir Christo sein erstlich dem Leibe nach, welcher ohne Sünde und unsterblich sein und summam agilitatem et facilitatem movendi se de loco ad locum haben wird (vgl. C. a Lapide, Tirinus, und zur Sache die alten Dogmatiker in der Angelologie); zweitens dem Geiste nach, indem das volle Ebenbild Gottes, welches Christus wesentlich ist, auch an den Gläubigen in Gotteserkenntnis und Heiligkeit hergestellt wird. Immerhin aber wird Christus als das Haupt über seine verherrlichten Glieder hervorragen; wir werden similes Christo, nicht aequales, nicht pares Christo sein (Augustin, Beza, Aretius, J. Lange).

Textgemäß hat Beda die Auslegung Augustins fort-

gebildet, indem er die Pronomina αὐτῷ und αὐτὸν auf Gott schlechthin bezog. Auch er geht von dem καθώς ἐστι aus (Esse Dei est aeternum hunc atque incommutabilem permanere. Exod. 3, 14) und bemerkt: Videbimus ergo eum sicuti est quando hunc in ipsa deitatis suae substantia contemplabimur. Dies geschieht nach Beda nicht allein mit geistigen, sondern auch mit leiblichen Augen, ohne daß freilich irgend eine Creatur das göttliche Wesen völlig verstehen kann, wie auch unsere Gottähnlichkeit, welche in Unsterblichkeit und Seligkeit besteht, nicht eine Gottgleichheit sein wird. Aber die in der ganzen Vorstellung liegenden Schwierigkeiten hat Beda weniger genau, als Augustin, ins Auge gefaßt; namentlich erscheint bei ihm das über die dereinstige Leiblichkeit der Gläubigen Gesagte unvermittelt und dunkel. Wenn man, sagt er, in der Gottähnlichkeit auch des Leibes Unsterblichkeit mitverstehen wolle — was doch nothwendig scheint, da er das Schauen Gottes ausdrücklich auch den leiblichen Augen zuschreibt — so sei dies nur eine Ähnlichkeit mit Christo: et in hoc quippe similes erimus Deo, sed tantummodo Filio, qui solus ex trinitate corpus suscepit, in quo mortuus resurrexit atque id ad superna provexit.

Tüchtige Beiträge zur Auslegung des johanneischen Spruches liefern einerseits die griechischen, anderseits die alten katholischen und protestantischen Interpreten. Aber jene vermögen nicht den apostolischen Gedanken zusammenhängend und ebenmäßig wiederzugeben, obwohl sie bei den einzelnen Momenten sich mehr an den Text selbst halten, als die spätern dogmatischen Ausleger; diese dagegen geben freilich eine runde und volle Erklärung, aber man sieht nicht, wie die dogmatische Fülle aus dem Texte erwachsen sein kann. Nur S. Schmidt war auf dem Wege, die Vorzüge jener und dieser Auslegungsweise zu verbinden, aber er wurde wieder durch seine schon oben dargestellte falsche Auffassung des Satzgliedes ὅτι κτλ. irre geleitet. Unsere Ähnlichkeit mit dem, welcher uns zu seinen Kindern gemacht hat, d. h. mit Gott, denken die Griechen als Herrlichkeit. Ὅμοιοι, sagt Oecumenius, κατὰ

τὴν τῆς δόξης ποιότητα, was der Scholiast II bestimmt: συμβασιλεύσομεν καὶ συνδοξασθήσομεν αὐτῷ. Dabei halten die Griechen fest einmal, daß die Gottähnlichkeit nie eine völlige Gottgleichheit sein werde, dann daß die Gläubigen schon in diesem Leben als Kinder Gottes eine gewiße Gottähnlichkeit haben; der Unterschied wird etwa so bestimmt, daß die irdische Herrlichkeit der Gläubigen nur κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ sei, die künftige dagegen καθ' ὁμοίωσιν sein werde (vgl. Schol. II). Unerklärt haben aber die Griechen die apostolische Begründung ὅτι κτλ. gelaßen. Sie bleiben auf halbem Wege stehn, indem sie die Vorstellung des ὀψόμεθα selbst erörtern, aber die causale Bedeutung des ὅτι beiseite laßen und deshalb die beiden Hauptmomente des apostolischen Gedankens nicht zusammenfaßen. Zu dem ὀψόμεθα setzt der Scholiast II nur die Beschränkung: ὡς ἂν οἷοί τε ὦμεν. Oecumenius weist mit feinem Tacte auf II, 29 zurück, indem er anmerkt: οὐ κατὰ τὴν φύσιν δηλονότι, τοῦτο γὰρ ἀμήχανον γεννήτῃ φύσει· ἀλλὰ τί; δίκαιον δίκαιοι, ἅγιον ἅγιοι· τῷ γὰρ ὁμοίῳ προσφύσονται καὶ οἱ ὅμοιοι. Eine leise Andeutung des Causalitätsverhältnisses zwischen dem Gottähnlichsein und dem Schauen Gottes findet sich nur bei dem Scholiasten I: ὅμοιοι — εἰς τὸ καθ' ὁμοίωσιν ἀναχθησόμεθα φωτιζόμενοι τῇ αὐτοῦ λαμπρότητι. In diesen letzten Worten liegt die von Lyra, C. a Lapide, Calov, Spener, J. Lange, Bengel und Neander weiter entwickelte Vorstellung, daß die Gläubigen eben durch das Anschauen der Herrlichkeit Gottes zur Gottähnlichkeit verklärt werden würden. Beati enim, so lehrt Cornelius, per visionem Deum possident eumque quasi intra se trahunt indeque sugunt omne bonum. Um dies einigermaßen verständlich zu machen, wurde man aber gezwungen, den Begriff jenes „Schauens" genauer zu bestimmen. Kein müßiges Sehen, sagt deshalb Spener, ist vom Apostel gemeint, sondern ein solches Sehen, und zwar der Seele und des Leibes, „welches mit Verstand, Willen und Freude in den Gesehenen eindringt, so daß dessen Schönheit, Herrlichkeit und Güte in

ihn hinwieder sich ergeußt." Jenes „Sehen" ist also weder unvollkommen oder wie in einem Spiegel (1 Cor. 13, 9), noch bloß speculativ, sondern vollkommen, unmittelbar, von Angesicht zu Angesicht und dazu durchaus praktisch (maxime practica visio, summi boni αἴσθησις plenissima. J. Lange), d. h. es bewirkt, weil es mit Liebe verbunden ist, zugleich eine Vereinigung mit Gott und eine Umbildung zur Gottähnlichkeit, so weit diese überhaupt der Creatur zu Theil werden kann (Lyra). Am vollständigsten entwickelt und dogmatisch verarbeitet erscheinen alle diese Momente der Auslegung bei Calov. Nachdem er, was schon angemerkt ist, im Sinne Augustins u. a. bei dem ὅμοιοι κτλ. hervorgehoben hat, daß die Gläubigen in dem gegenwärtigen und in dem zukünftigen Leben Kinder Gottes seien und daß es Gradunterschiede nicht in der Gotteskindschaft selbst, wohl aber in der Gottähnlichkeit gebe, entwickelt er zuerst den Begriff der künftigen Gottähnlichkeit: Neque vero tantum sempiternitate et beatitudine tum similes Dei erimus, sed etiam sanctitate, quia longe major et perfectior tum erit nostra inhaerens sanctitas, utpote non inchoata tantum, sed consummata, non mutabilis, sed immutabilis. Den realen Grund dieser Gottähnlichkeit findet Calov, der Partikel ὅτι zufolge, in den Worten ὀψόμεθα αὐτ. κτλ., die er, mit der Bemerkung, daß die visio Dei den gläubig Sterbenden sogleich quoad animam, aber erst bei der Auferstehung quoad corpus zu Theil werde, also erläutert: Causa similitudinis — erit visio Dei intuitiva (a facie ad faciem, sicuti est) 2 Cor. 3, 18. Si causa μεταμορφώσεως nostrae est specularis et aenigmatica visio, qua transformamur paulatim et successive de claritate in claritatem, perfectam transformationem in altera vita afferet utique ac inchoabit intuitiva Dei visio, qua Domini gloria simul ac semel nos irradiatura et illustratura est ad gloriosam istam et aeternam μεταμόρφωσιν, ut similes ei in aeternum simus. Apoc. 22, 5. So faßt Calov den ganzen Gedanken abschließend zusammen: Similes Deo erimus ratione mentis sapientia, ratione voluntatis sanctitate et

justitia, ratione corporis immortalitate, ratione utriusque gloria et felicitate aeterna, quia Deum a facie ad faciem videbimus. Nam ex intuitiva Dei visione orietur perfecta cognitio et sapientia, perfectus amor et justitia necnon gloriosa immortalitas et beatitudo. Allein die exegetische Begründung dieser reichen dogmatischen Gedanken aus dem vorliegenden Contexte wird um so mehr vermißt und erscheint um so schwieriger, je bestimmter dieselben entwickelt sind.

Den glücklichsten Griff hat S. Schmidt (vgl. auch Oecumenius) gethan, indem er bei den Worten ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα sich auf den Hauptsatz, daß Gott gerecht ist (II, 29), stützte und die zukünftige Gottähnlichkeit der Kinder Gottes zuvörderst als vollkommene Gerechtigkeit beschrieb; in dieser aber, sagt er, sei auch die ganze Herrlichkeit der Seele und des Leibes enthalten. Entwickelt hat S. Schmidt diese Andeutungen nicht weiter, aber den Weg zu einer textgemäßen Erörterung der apostolischen Gedanken hat er gewiesen; denn nur im lebendigen Zusammenhange mit dem II, 29 an die Spitze gestellten Hauptsatze, welcher, wie oben gezeigt ist, den ganzen zweiten Theil des Briefes beherrscht, ist unser V. 2 auszulegen. Dabei aber muß man aus der johanneischen Anschauungsweise überhaupt zwei wesentliche Puncte festhalten: erstlich den vollen Begriff dessen, was Johannes „erkennen" nennt — denn darüber ist kein Zweifel, daß mit dem Worte ὀψόμεθα jedenfalls ein unmittelbares und unbeschränktes Erkennen bezeichnet ist — zweitens die Vorstellung, daß ein wesentlicher Zusammenhang zwischen dem zukünftigen und dem gegenwärtigen Zustande der Kinder Gottes stattfindet, daß die zukünftige Herrlichkeit derselben nicht ein absolut Neues, nicht ein von ihrer gegenwärtigen Herrlichkeit, die sie als Kinder Gottes im Glauben wirklich haben, wesentlich Verschiedenes sei, vielmehr daß schon jetzt der reale Anfang von dem vorhanden sei, was dereinst vollendet sein wird. Beide Anschauungen hängen innig zusammen; denn in dem Erkennen Gottes ist die persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott, der Besitz des ewigen Lebens, das „Haben" des Vaters und des Sohnes

(II, 23) gegeben, eben dies aber ist im irdischen wie im himmlischen Leben der Kinder Gottes der eigentliche Grund (ὅτι) und Inhalt ihrer Gerechtigkeit, Herrlichkeit, Seligkeit und „Gottähnlichkeit."

Der johanneische Begriff des „Erkennens", welcher in dem ὀψόμεθα zu Grunde liegt, bedarf an sich nach dem zu II, 3 fll. Bemerkten (Bd. 1 S. 176) keiner weiteren Erläuterung; die andere Anschauung aber, welche bei V. 2 vorausgesetzt wird, ergiebt sich leicht aus der gesammten Schrift des neuen Testamentes. Bei allem Unterschiede zwischen Glauben und Schauen (2 Cor. 5, 7. 1 Cor. 13, 9. 12), zwischen Haben und Hoffen (Röm. 8, 24), zwischen dem was noch verborgen ist und dem, was einst offenbar werden soll (Col. 3. 3), steht es doch fest, daß die Kinder Gottes im Hause sind und bleiben (Joh. 8, 35), daß sie das ewige Leben schon gegenwärtig haben (II, 23 fl. III, 14. IV, 14 fll. V, 12. Joh. 3, 36. 5, 24 fll. 6, 40 fll.). Christus lebt in ihnen (Gal. 2, 20), wenn sie auch noch wünschen können, abzuscheiden und bei Christo zu sein (Phil. 1, 23); sie sollen einst bei dem Vater und dem Sohne sein (Joh. 17, 24. 14, 3), und doch macht schon gegenwärtig der Vater mit dem Sohne Wohnung bei ihnen (14, 24), und sie sind in Gott und Gott ist in ihnen; sie sollen einst die Herrlichkeit des Sohnes sehn, und doch hat ihnen der Sohn schon seine Herrlichkeit gegeben (17, 22 fll.), und sie selbst werden im Anschauen der Herrlichkeit Christi von einer Herrlichkeit zur andern fortwährend verklärt (2 Cor. 3, 18). In unserer Stelle setzt Johannes, indem er den Unterschied zwischen dem Zukünftigen (οὔπω ἐφανερ. κτλ.) und dem Gegenwärtigen unzweideutig hervorhebt, doch auch die innige Verbindung der beiden Perioden im Leben der Gläubigen voraus, weil er die Hoffnung der Kinder Gottes auf das, was noch nicht erschienen ist, unmittelbar an die Gewißheit der gegenwärtigen Kindschaft anfügt, so daß er in dem Gegenwärtigen das Unterpfand für das Zukünftige, ja den realen, wenn auch verborgenen, Anfang des Zukünftigen finden muß, und weil er das Zukünftige selbst nach der Analogie des Gegenwärtigen beschreibt; denn wie

das gottähnliche Leben der Kinder Gottes auf Erden durch den Glauben oder das Erkennen Gottes (Joh. 3, 36. 17, 3) getragen wird, so soll auch die zukünftige, vollendete Gottähnlichkeit der Kinder Gottes durch das vollkommene Erkennen, durch das Schauen Gottes begründet sein. Also derselbe Realismus und dieselbe Ethik in der johanneischen Anschauung, hier wie dort. Eine nähere Bestimmung erhält aber der Gedanke in V. 2 textgemäß aus II, 29 insofern, als dort erstlich Gott selbst nach seiner Gerechtigkeit angeschaut und deshalb zweitens auch als wesentliche Erweisung unserer Geburt aus Gott unser Thun der Gerechtigkeit dargestellt war. Wenn also das irdische Kindesverhältnis der Gläubigen zu Gott als Gottähnlichkeit vorgestellt werden darf, so ist diese textgemäß in der Gerechtigkeit zu erkennen; und wenn ferner die zukünftige Gottähnlichkeit der Kinder Gottes die Vollendung der gegenwärtigen sein wird, so muß auch jene, dem gerechten Wesen Gottes entsprechend, zunächst wenigstens als vollendete Gerechtigkeit gedacht werden, oder es müßen die Aussprüche *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα* und *καθώς ἐστι* ihre nächste Bestimmung durch den Hauptgedanken II, 29 *δίκαιός ἐστι* erhalten. Hiermit ergiebt sich aber schon, daß das vom Apostel gemeinte „Sehen" unmittelbar nur auf ein geistiges Anschauen gehen kann, wie es denn auch an die Stelle des Glaubens tritt und die Vollendung der im Glauben begonnenen Erkenntnis Gottes enthält. — Nach diesem allen erscheint es keineswegs als zufällig, daß die Ausleger das significante Wort aus 2 Petr. 1, 4 *θείας κοινωνοὶ φύσεως* bald auf die irdische, bald auf die himmlische Gottähnlichkeit der Kinder Gottes bezogen, oder bald bei II, 29, bald bei III, 2 angeführt haben. Im Sinne des Johannes gilt jenes Wort in beiden Beziehungen; denn durch die Geburt aus Gott, welche im Glauben oder in der Erkenntnis Gottes geschieht, sind wir „göttlicher Natur theilhaftig", sind wir „Herren der Sünde, des Todes und des Teufels" geworden (Luther), damit aber ist der irdische Anfang von allem, was in der Ewigkeit vollendet sein wird, wirklich und wesentlich gesetzt, nämlich das „ewige Leben"

selbst. Dieser summarische Begriff ist in unserer Stelle concret bestimmt als „Gerechtigkeit," eine Vorstellung, welche freilich nicht abstract, atomistisch oder sonst unlebendig aufgefaßt werden darf, wie schon zu II, 29 gezeigt wurde. Das ganze Wesen Gottes wird als Gerechtigkeit angeschaut; ebenso liegt in der Vorstellung von der Gerechtigkeit der aus Gott Geborenen der ganze Reichthum des Lebens aus Gott oder in Gott, kurz des ewigen Lebens, dessen einheitliche, wesentliche Bethätigung eben in der gottähnlichen Gerechtigkeit geschieht. Diese organische Anschauungsweise tritt bei Johannes darin hervor, daß er im zweiten Theile seines Briefes von dem Grundbegriffe der „Gerechtigkeit" aus das gesammte christliche Leben mit aller seiner Liebe, seinem Glauben, seiner Hoffnung, seinem Siege über die Welt und seiner Seligkeit in Gott umspannt, ähnlich wie im ersten Brieftheile, gemäß dem Hauptsatze, daß Gott „Licht" sei, das ganze gottähnliche Wesen der Gläubigen als Lichtwandel beschrieben ist. Wenn aber die gottähnliche Gerechtigkeit der aus Gott Geborenen sich jetzt in dem Fliehen der Sünde und in dem Halten der göttlichen Gebote erweist (III, 3 fll. 22 fll. u. s. w.), so wird einst, wenn erschienen ist, was wir sein werden, wenn wir in vollem Maße unserm Vater ähnlich sein werden, auch in wirklicher Vollendung das stattfinden, was Johannes schon von dem gegenwärtigen Leben der Kinder Gottes aussagt: sie können nicht sündigen (V. 9). Auch in der Gegenwart liegt der idealen Anschauungsweise dieses Ausspruchs (vgl. I, 8. 10. II, 1. V, 16) etwas durchaus Reales zum Grunde, nämlich die mit der wirklichen Geburt aus Gott wirklich gegebene Theilnahme an dem ewigen Leben Gottes in Christo, die wirkliche Abkehr von der überwundenen Sünde (II, 12 fll.), die wirkliche Liebe, die nur allein auf Gott geht und durchaus nicht mehr auf die Welt, und die wirkliche Bethätigung von dem allen in heiligem Wandel, besonders in Bruderliebe; aber wenn auch in der Gegenwart das Reale mit dem Idealen noch nicht congruent ist, so ist doch dieses in jenem wesentlich vorhanden und entwickelt sich aus demselben bis endlich, wenn erscheint, was wir sein werden,

die vollendete Gottähnlichkeit der Kinder Gottes in vollkommener Gerechtigkeit wirklich offenbar wird.

Nach der von Johannes angedeuteten Analogie zwischen dem zukünftigen und dem gegenwärtigen Zustande der Kinder Gottes werden wir uns den apostolischen Gedanken noch auf folgende Weise, im Zusammenhange mit dem bisher Entwickelten, auschaulicher machen können. Jede Verfehlung, jede Sünde, welche die Kinder Gottes im irdischen Leben noch begehn, steht in der wesentlichsten Verbindung mit einem noch vorhandenen Irrthum oder Mangel in der Erkenntnis Gottes, ja ist nur dadurch möglich; denn in dem Maße, in welchem sie wirklich und lebendig Gott erkennen, glauben, lieben und haben, erkennen sie auch den Betrug und den Mord der Sünde, fliehen sie die Sünde und können sie wirklich nicht sündigen. Von hier aus ist die apostolische Verheißung *ὅμοιοι αὐτ. ἐσόμ. κτλ.* einigermaßen zu verstehn, sowohl was den bezeichneten Grund (*ὅτι ὀψ. κτλ.*), als was das Maß der einstigen Gottähnlichkeit, im Unterschiede von der irdischen Unvollkommenheit derselben, anlangt. Weil wir Gottes gerechtes Wesen nicht im Glauben nur erkennen, sondern unmittelbar und vollkommen anschauen werden, deshalb werden wir auch keinem täuschenden und blendenden Irrthum mehr ausgesetzt sein; wir werden das göttliche Wesen in seiner unaussprechlichen Reinheit, Heiligkeit, Herrlichkeit und Seligkeit völlig erkennen, weil wir es selbst unverhüllt anschauen, darum aber auch mit ungetheilter Liebe erfaßen und als die Quelle unserer Herrlichkeit und Seligkeit haben (vgl. die Analogie von II, 23. V, 11 fl. u. a. St.). So lange wir nur erst wißen (II, 29), daß er gerecht ist, oder im Glauben ihn erkannt und gesehn (III, 6) haben, wißen wir freilich auch unsere Pflicht (III, 16. II, 6), durch gottähnliche Gerechtigkeit zu erweisen, daß wir seine Kinder sind, und haben eben in dem göttlichen Samen, durch den wir aus Gott geboren sind (III, 9. vgl. V. 24. II, 27), die Kraft dazu; aber noch immer haben wir die Sünde in uns (I, 8), obwohl sie gebrochen ist (II, 12 fll.), und noch immer sündigen wir (I, 10), obwohl wir immer wieder die Sünde

und die Sünden bekennen und abthun (I, 7 fll. II, 1 fll.). Dieses Schwanken und Kämpfen muß aufhören, wenn wir ihn sehen werden; denn wenn wir schon im Glauben am Leben Gottes Theil gehabt, göttliche Gerechtigkeit geübt und göttliche Seligkeit empfunden haben, so muß das vollkommene Anschauen Gottes auch die Vollendung unserer Gottähnlichkeit enthalten. Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn wir in der Gerechtigkeit, Reinheit und Heiligkeit gottähnlich sind, wir überhaupt in unserm ganzen persönlichen Wesen gottähnlich sein werden; denn wie in dem Spruche „Gott ist gerecht" das einheitliche Leben des ganzen göttlichen Wesens nur in einer bestimmten Beziehung vorgestellt wird, so ist auch unsere gottähnliche Gerechtigkeit nur zu verstehen als eine concrete Darstellung des gesammten ewigen göttlichen Lebens in uns. Endlich wird man auch sagen müßen: wie die Sünde nicht allein das geistige Leben des Menschen verheert, sondern auch den Tod des Leibes verursacht, so muß auch umgekehrt mit der gottähnlichen Gerechtigkeit und mit dem ewigen Leben in dem Anschauen Gottes überhaupt auch des Leibes verklärtes Leben gegeben sein (vgl. Bd. I, S. 52 fll.). Hiermit treten wir aber vor ein neues Geheimnis und zugleich an die äußerste Grenze des Textes.

V. 3. Welche Hoffnung den Kindern Gottes mit ihrer Geburt aus Gott gegeben sei, hat der Apostel eben gezeigt: wir werden ihm ähnlich sein, weil wir ihn sehen werden wie er ist! Diese Hoffnung aber (*τ. ἐλπίδα ταύτην*) ist weder eine selbstgemachte — vielmehr auf Gott ist sie gegründet (*ἐπ' αὐτῷ*) — noch eine unfruchtbare oder kraftlose, vielmehr wirkt sie in uns die fortwährende Arbeit an unserer Heiligung (*πᾶς ὁ ἔχ. — ἁγνίζει ἑαυτ.*); denn es ist nothwendig, daß die aus Gott, der gerecht ist, Geborenen durch das Thun der gottähnlichen Gerechtigkeit sich als Kinder Gottes ausweisen, und es kann ja niemand Gott sehen, als wer reines Herzens ist (Matth. 5, 8. Hebr. 12, 14). Die Lebensgemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, in ihrem irdischen Bestande und in ihrer ewigen Vollendung, kann nicht gedacht werden ohne das

Wandeln im Lichte, gleichwie Gott Licht ist (I, 6 fll.), ohne das Thun der Gerechtigkeit, gleichwie Gott gerecht ist (II, 29), oder ohne den Wandel nach dem heiligen Vorbilde Christi, des menschgewordenen Gottessohnes (καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστι. Vgl. II, 6. IV, 17). Somit enthält die den Kindern Gottes eigenthümliche herrliche Hoffnung auch eine unverbrüchliche heilige Anforderung, und so muß der Apostel — ganz ähnlich wie im ersten Brieftheile und gemäß der schon im Hauptsatze II, 29 indicirten Tendenz — auf Grund der eben geschilderten Hoffnung sich zu der entsprechenden Paraklese wenden (S. 12). Der Sache nach wächst die V. 3 eingeleitete Paraklese aus dem von II, 29 an, besonders III, 2 Gesagten hervor, wie denn auch der Ausdruck τ. ἐλπ. ταύτην bestimmt auf V. 2 zurückgreift, und die Satzbildung V. 3 (πᾶς ὁ ἔχων — ἁγνίζει ἑαυτ.) andeutet, daß in der gegebenen Hoffnung selbst das kräftige Motiv zur Selbstreinigung enthalten sei. Nicht richtig ist also die Meinung von Baumgarten-Crusius, daß von V. 3 bis V. 10 „Zwischengedanken über die Verpflichtungen zum Guten, welche in unserm Verhältnisse zu Christus liegen," eingeschoben seien; hierauf deutet das καί ebenso wenig hin, als es, „weil hier ja nichts fortgesetzt werde," durch „also denn" erklärt werden darf. Der Partikel καί eine illative Bedeutung zuzuschreiben (J. Lange), lag denen näher, welche im V. 3 fll. gerade nicht Zwischengedanken, sondern vielmehr eine aus V. 2 sich natürlich ergebende Paraklese erkannt haben; aber, wenn auch ein οὖν am Platze gewesen wäre, so ist doch das καί, welches Johannes, ohne das logische Sachverhältnis ausdrücklich zu markiren, geschrieben hat, darum noch nicht in ein igitur (Estius, Tirinus) umzusetzen. Der Gedanke V. 3 steht ganz ähnlich zu II, 29 fll., insbesondere zu III, 2, wie im ersten Haupttheile I, 6 zu dem dortigen Thema I, 5. Dort führt der Apostel seine aus dem Hauptsatze entwickelte Paraklese ohne alle formelle Bezeichnung des innern Zusammenhanges ein; an unserer Stelle fügt er den ersten paraklетischen Gedanken nur als ein neu hinzukommendes Moment dem Vorhergehenden an. „Und jeder, sagt der

Apostel, welcher diese Hoffnung hat, reinigt sich." Bei dem πᾶς ὁ ἔχων kann man, ganz wie bei dem πᾶς ὁ ποιῶν κτλ. II, 29, im Sinne des Johannes auch die Kehrseite hervorheben: jeder — und nur ein solcher; denn wie „diese Hoffnung" (V. 2) den Kindern Gottes eigenthümlich und ausschließlich zugehört, so haben auch nur diese die Kraft einer solchen Hoffnung, sei es daß sie, wie hier, in der Heiligung sich erweisen, sei es daß sie Geduld und Freudigkeit gewähren soll (Röm. 8, 14 fll. 23 fll.).

Die Hoffnung selbst aber bezeichnet der Apostel noch ausdrücklich als eine wohlverbürgte, nämlich auf Gott gegründete: ἐπ' αὐτῷ. Eigentlich liegt dieser Gedanke schon in dem Wesen und Inhalt der Hoffnung selbst, — denn unser ganzes Kindesverhältnis zu Gott mit allem, was wir schon jetzt sind und was wir noch hoffen, ruht ja auf der Liebe des Vaters (V. 1) — aber es ist wegen der nachfolgenden Anforderung zweckvoll, wenn daran erinnert wird, daß es sich nicht um eine eigenmächtig ersonnene, sondern um eine auf Gott selbst gegründete Hoffnung handelt (vgl. Socin und Episcop). Man darf nur die in der Präposition ἐπί ausgeprägte Vorstellung, daß die Hoffnung in Deo sita est (Beza) oder ipso Deo ejusque promissionibus nititur (Socin. Vgl. Episcop), nicht mit Grotius abschwächen: sicut Deus eam spem vult concipi. Das ἐπί bezeichnet, wie schon J. Lange treffend gesagt hat, das reale Fundament, auf welchem die Hoffnung beruht (1 Tim. 6, 17. 4, 10. Röm. 15, 12); als allgemeine Sinnangabe kann man daher auch S. Schmidts Umschreibung Deus gignit spem gelten laßen. Aus dem ganzen Contexte, wie aus der bestimmten Unterscheidung des ἐκεῖνος von dem in ἐπ' αὐτῷ bezeichneten Subjecte ergiebt sich aber auch an unserer Stelle in ähnlicher Weise wie bei II, 6, daß αὐτός auf die herrschende Subjectsvorstellung ὁ θεός (II, 29 — III, 2), dagegen ἐκεῖνος auf das entferntere Subject „Christus" zu beziehen ist. Es wäre eine unerträgliche Härte und eine durch nichts veranlaßte Unbehülflichkeit in der Redeweise, wenn Johannes bei dem ἐπ' αὐτῷ und bei dem ἐκεῖνος an dasselbe

Subject, sei es nun an „Christus," sei es an „Gott," gedacht hätte. Jenes ist von Aretius statuirt, weil Christus der Mittler alles Heiles, auch der Hoffnung, sei — allein die Präposition ἐπί weist gar nicht einmal auf die Vermittlung sondern auf die letzte Basis hin — und von Estius, weil er bei ἐπ' αὐτῷ an den appariturum dachte, eine Beziehung, welche in dem ἐὰν φανερωθῇ V. 2 keinen Grund hat. Calvin wollte das ἐπ' αὐτῷ von Christo verstehn, weil dieser sogleich als Muster der Reinheit dargestellt sei; aber dies Argument ist ebenso wenig zureichend, als von der andern Seite die Vergleichung von Matth. 5, 8, wo das Anschauen „Gottes" den Reinen verheißen wird, für Lyra entscheidet, welcher die beiden verschiedenen Pronomina auf Gott beziehen wollte, eine Auslegungsweise, welche dem Socin und dem Episcopius darum sich empfahl, weil diese als den schlechthin Reinen und als prototypum perfectissimum et absolutissimum lieber Gott als Christum denken mochten. Piscator hat sich gar nicht zu entscheiden gewagt. J. Lange aber wird unwillkührlich von der Vorstellung Christi zu der textgemäßen und schon von S. Schmidt richtig begründeten Vorstellung Gottes hinübergezogen (vgl. Spener, Bengel, und alle Neuern). Auf Gott selbst, welcher uns zu seinen Kindern gemacht und uns die Kindeshoffnung, daß wir ihn schauen und so ihm ähnlich sein sollen, gegeben hat, ruht diese Hoffnung; gerade deshalb aber muß dieselbe in der göttlichen Kraft der Heiligung sich bethätigen, denn alles göttliche Leben in uns, wenn wirklich Leben, und nicht der eitle, heuchlerische Schein desselben, vorhanden ist (vgl. Beda, Luther, Socin u. a.), erweist sich durch gottähnliche Wirksamkeit (II, 29). Von dieser Anschauung aus schreibt der Apostel nicht nur im Allgemeinen: πᾶς ὁ ἔχων τ. ἐλπ. ταύτ. ἐπ' αὐτ. ἁγνίζει ἑαυτόν, sondern fügt auch die genauere Bestimmung καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν hinzu, in welcher die ausdrückliche Norm der Gottähnlichkeit an dem vollkommenen Vorbilde Christi dargestellt wird. Das ἔχειν heißt hier keineswegs „festhalten, bewahren," was Benson aus Stellen wie II, 23. V, 13. Röm. 1, 28.

14, 22 u. a. erweisen wollte, sondern einfach „haben, besitzen“ (2 Cor. 3, 12. 10, 15. AG. 24, 15. vgl. Joh. 3, 15. 16. 6, 40); die Vorstellung von der Stetigkeit der Hoffnung (Spener) liegt überhaupt nicht unmittelbar im Gesichtskreise des Textes. Der Apostel spricht den aus dem Wesen der Sache sich ergebenden Grundsatz aus, daß jeder, welcher der geschilderten Hoffnung wirklich theilhaftig ist, sich selbst reinigt. Die Hoffnung selbst ist die Mutter der Reinigkeit; nicht umgekehrt darf mit Grotius das Verhältnis gedacht werden, noch darf man beide Anschauungsweisen mit Schlichting und Episcop zugleich statuiren. Auch nicht als Bedingung, unter welcher die Hoffnung erfüllt werden solle, stellt Johannes das *ἁγνίζειν ἑαυτ.* dar (Estius, Mayer), was freilich noch nicht so weit vom Texte abliegt, als die Ansicht des C. a Lapide, welcher aus V. 3 zwei Bedingungen für die Erreichung des V. 2 vorgehaltenen Zieles entwickelt, nämlich spem locare in Deo und studere sanctitati. Schon dann wird die Eigenthümlichkeit des johanneischen Gedankens verwischt, wenn man das bestimmte *ἁγνίζει ἑαυτ.* nicht de facto, sondern nur de jure et debito (S. Schmidt; vgl. Beza, Calov u. a.) versteht und deshalb übersetzt: debet se purificare. Unbefangen hat Luther dem Texte sich hingegeben und umschrieben: Qui habet hanc spem et credit, se esse filium Dei, et exspectat donec fides sua reveletur, is sine dubio ita accendetur spe illa, ut se purificet, nec involvat se sordibus carnis, sed carnem mortificabit. Die Selbstreinigung betrachtet Johannes als etwas mit der christlichen Hoffnung nothwendig Verbundenes (de Wette), als den gewißen effectus derselben (Hunnius). Und mit Recht; denn jeder Mangel in der Heiligung setzt eine Trübung jener Hoffnung voraus. Immerhin mag man einen gewißen idealen Zug in der Vorstellungsweise des Apostels finden, ähnlich wie V. 9 (vgl. V. 6), aber das Ideale liegt weniger in dem *ἁγνίζει ἑαυτ.* an sich, als vielmehr darin, daß nach der ganzen Haltung der Rede von III, 1 an das wirkliche und lebendige Haben jener herrlichen Hoffnung vorausgesetzt wird; unter dieser Voraussetzung aber kann die heilige Erwei=

sung der kräftigen Hoffnung nicht ausbleiben. Es handelt sich um ein Princip des gottähnlichen Lebens der Kinder Gottes, welche gerade in ihrem aus Gott geborenen Leben, in ihrer auf Gott gegründeten Hoffnung die unfehlbare Kraft und den unwiderstehlichen Beweggrund haben, sich gottähnlich darzustellen oder „sich selbst zu reinigen, wie jener, Christus, rein ist.“ So ergiebt sich aber auch schon hier, noch ehe wir den Begriff von ἁγνίζειν und ἁγνός genau erkannt haben, daß in dem ἁγν. ἑαυτόν durchaus kein Moment steckt, das auf ein pelagianisirendes Mißverständnis führen könnte. Freilich den reinen Pelagianismus — quasi aliquis sine divino auxilio per liberum arbitrium possit se sanctificare, wie Beda den Irrthum bezeichnet — hat kein Ausleger aus unserer Stelle zu entwickeln gewagt; es zeigen sich nur pelagianisirende Neigungen, welche aber auch nicht recht gegen den Text aufkommen können, da dieser das ἁγνίζειν ἑαυτ. zu bestimmt von dem ἔχειν τ. ἐλπ. ταύτ. ἐπ' αὐτῷ abhängig macht. Das Heiligen unser selbst ist nach Socin doch nur aliqua ratione in nobis situm; nur aliquatenus, sagt Episcop, sind wir selbst dazu im Stande, d. h. nur mit göttlicher Hülfe, ohne welche wir nach Joh. 15, 5 gar nichts thun können; und wenn auch Grotius unser heiliges Leben als den Kaufpreis für die Seligkeit, „welche wir hoffen wollen“, hinstellt, so merkt er doch an, daß unser eignes Thun nur subordinate von Bedeutung sei. Unter den katholischen Auslegern redet Cornelius a L. von unserm cooperari Deo, und Estius (vgl. auch Mayer) bemerkt, auf Augustin sich berufend, daß Johannes, indem er als Bedingung der Hoffnung unsere Selbstreinigung fordere, gegen die „derzeitigen Ketzer“ zeuge (Consequens etiam, quod advertit Augustinus, hominem sanctificare et justificare se ipsum; ac proinde libera sua voluntate cooperari gratiae Dei ipsum sanctificantis et justificantis, quae tamen ipsa voluntatis humanae cooperatio sit effectus gratiae Dei. Quod utrumque notandum adversus horum temporum haereticos). Die versteckte Ausweichung vom textgemäßen Gedanken, auf welcher allein der Ausfall des Estius gegen die protestantische Anschauungsweise beruht,

charakterisirt sich einmal dadurch, daß das ἁγνίζειν ἑαυτ. als Bedingung für die Erfüllung der Hoffnung erklärt wird, dann in der Stellung der sanctificatio vor der justificatio, worin sich die bekannte Verwirrung dieser Begriffe in der katholischen Dogmatik ausspricht, endlich dadurch daß der libera voluntas des Menschen eine cooperatio gratiae zugeschrieben wird; wenn auch der offne Widerspruch gegen die Lehre der Schrift vermieden ist, indem jene cooperatio voluntatis humanae selbst als effectus gratiae anerkannt bleibt. Gegen diese katholische Auslegungsweise hat aber die protestantische, wie sie sich namentlich bei Luther, Hunnius, S. Schmidt, Beza, Calov, J. Lange und Wolf ausspricht, in jedem der drei von Estius, und in wesentlich demselben Sinne von Socin und Grotius, begangenen Mißgriffe entschieden Recht. Die protestantische Auslegung kömmt nämlich zu der Forderung unserer Heiligung nicht zuerst in der Weise, daß sie von der Heiligung die Erlangung der Hoffnung abhängig macht — obwohl Luther die Forderung selbst für so schwierig und wichtig erkennt, daß er sagt „wir haben unser Leben lang daran zu studiren" — vielmehr folgt die protestantische Exegese genau dem Texte, geht deshalb von dem wirklichen Vorhandensein der Hoffnung (ὁ ἔχων τ. ἐλπ.) aus und urtheilt dann textgemäß, daß diese wirklich vorhandene Hoffnung sich in der Heiligung bethätigt und bethätigen soll (ἁγνίζ. ἑαυτ.), oder, dogmatisch zu reden, sie stellt die justificatio vor die sanctificatio und urtheilt etwa wie Wolf sagt: aliud est δικαιοῦν, aliud ἁγνίζειν, prius illud in hominem non cadit, — at vero posterius. Das Letztere verstehen die Protestanten aber nicht anders, als wiederum der Text deutlich an die Hand giebt, nämlich in dem Sinne, daß das Kind Gottes, eben weil es als solches die Hoffnung wirklich hat, kraft dieser auf Gott gegründeten, mithin göttlich mächtigen Hoffnung sich heiligt, also mit wirklich eignen Kräften, nämlich mit solchen, die ihm wirklich zu eigen gegeben sind (ἔχων), aber nicht mit solchen, wie der Mensch sie aus sich selbst, von Natur, etwa in seiner natürlichen voluntas humana oder seinem natürlichen

liberum arbitrium besitzt. Dies allein ist der richtige, weil text- und schriftgemäße (vgl. bes. 2 Cor. 7, 1) Sinn; und wenn Augustin mit seiner Erklärung (Videte, quemadmodum non abstulerit liberum arbitrium. Quis nos castificat nisi Deus? Sed Deus te nolentem non castificat. Ergo quod adjungis voluntatem tuam Deo, castificas teipsum. Castificas te, non de te, sed de illo, qui venit ut habitet in te. Tamen quia agis ibi aliquid voluntate, ideo et tibi aliquid tributum est) dem liberum arbitrium des natürlichen Menschen das zugeschrieben haben sollte, was der Apostel in die Kraft der auf Gott gegründeten Hoffnung der Kinder Gottes setzt, so hat er sich darin geirrt. Vielleicht hat Beda bei seiner vorhin erwähnten Polemik gegen den pelagianischen Irrthum auch die Absicht gehabt, einem möglichen Mißverständnisse der Worte Augustins vorzubeugen.

Also auf Grund und in Kraft der Hoffnung, welche jeder aus Gott Geborene hat, geschieht es, daß er sich selbst reinigt, ἁγνίζει ἑαυτόν, gleichwie sich in dem Thun der Gerechtigkeit überhaupt die wirklich geschehene Geburt aus Gott erweist. So giebt der Zusammenhang des V. 3 mit dem vorhergehenden Hauptsatze, wie auch mit der von V. 4 an nachfolgenden Ausführung zu erkennen, daß der Begriff der ἁγνεία (ἁγνίζειν — ἁγνός) mit dem der δικαιοσύνη wesentlich verwandt sein muß; aber ἁγνός darf weder mit δίκαιος noch mit ἅγιος geradezu vertauscht werden. Bei den Auslegern zeigt sich eine gewiße Unsicherheit in der Erklärung des ἁγνίζειν und des ἁγνός. Manche übersetzen der Vulgata folgend sanctificare und sanctus; andere, wie Augustin (castificare — castus), haben die mehr dem Worte entsprechende Vorstellung von der Keuschheit ausgedrückt, bei welcher sie jedoch an die keusche Reinigkeit der Seele und des Leibes überhaupt dachten (Aretius) und zuweilen, wie Spener, J. Lange und Steinhofer, an die paulinische, aber nicht johanneische, Darstellung der Gemeine als der Braut Christi erinnerten. Im wesentlichen Sinne stimmen diese Ausleger also mit denen überein, welche purificare und purus übersetzen und die Reinheit und Unbe-

fleckheit von allem Sündenschmutze verstehn, wie Luther (vgl. S. Schmidt, Episcop, Schlichting, die Neueren) erklärt: Hoc autem non tantum de illa turpitudine carnis intelligendum est, sed de omnibus passionibus animi vitiosis, ira, avaritia, invidia, odio, superbia, gloriae cupiditate etc.). Erasmus giebt das ἁγνός durch purus et castus. Ἁγνός, von Suidas durch καθαρός erklärt, heißt ursprünglich in sinnlicher Bedeutung „rein, unbefleckt;" hieraus ergiebt sich leicht die Vorstellung der sittlichen Reinheit überhaupt, welche im Sprachgebrauche herrschend geworden ist. Man sagte im Sprichwort: ἁγνότερος πηδαλίου, was Suidas erläutert: ἐπὶ τῶν ἁγνῶς βεβιωκότων, παρ' ὅσον ἐν θαλάσσῃ διὰ παντός ἐστι τὸ πηδάλιον. So bezeichnete ἁγνός insbesondere die Reinheit der Priester, welche der Gottheit nahen wollten, und die jungfräuliche Reinheit von aller geschlechtlichen Befleckung (ἁγνεία ἀπ' ἀνδρὸς. Vgl. K. F. Hermann, Lehrbuch d. gottesdienstl. Alterth. d. Griech. Heidelb. 1846. §. 35. 5. §. 56. 17). Bei den LXX. erscheint das Wort synonym mit καθαρός, für טָהוֹר und ähnliche Ausdrücke (vgl. Biel s. v.). Die levitische Reinigkeit von Personen und Sachen (Num. 8, 21. 31, 19. 23. 1 Chron. 15, 12), das reine Leben der Nasiräer (Num. 6, 2. 3), wie die Lauterkeit des göttlichen Wortes (Ps. 11, 7. 18, 10) werden mit ἁγνός, ἁγνίζειν u. s. w. bezeichnet. Dem entsprechen auch die Nüancen im neutestamentlichen Sprachgebrauche. Die vollkommene Lauterkeit der von oben kommenden Weisheit (Jac. 3, 17), die geweihte Reinheit, derjenigen, welche ein Gelübde lösen (AG. 21, 24. 26. 24, 18), die sittliche Unbeflecktheit des christlichen Wandels überhaupt, welche vor allen Dingen die Herzensreinheit einschließt (1 Petr. 1, 22. Jac. 4, 8. 2 Cor. 6, 6. 1 Tim. 5, 22. vgl. Phil. 4, 8, 1 Petr. 3, 2), und die besondere Reinigkeit der Keuschheit (Tit. 2, 5. 1 Tim. 4, 12. 5, 2. 2 Cor. 11, 2), alles dies heißt mit Recht ἁγνεία. Das Wort umfaßt das gesammte Gebiet der καθαρότης, bezeichnet die ἐπίτασις σωφροσύνης, wie Suidas sagt, oder, wie Phavorinus hinzufügt, überhaupt die ἐλευθερία παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, und

kann daher von Decumenius (zu 1 Tim. 4, 12 bei Suicer) erklärt werden: ἐν ἁγνείᾳ, τουτέστι καθαρότητι, παρθενίᾳ, σωφροσύνῃ, oder von Clemens Alex.: ἡ τῶν ἁμαρτημάτων ἀποχή. An unserer Stelle ist die specielle Vorstellung der eigentlichen Keuschheit durchaus nicht im Zusammenhange motivirt; vielmehr gestaltet sich der ganz allgemeine Begriff der δικαιοσύνη, welcher II, 29 als der herrschende eingesetzt war, gemäß dem V. 2 Gesagten bestimmter als ἁγνεία, weil hier die Hoffnung, Gott zu sehen, ausgesprochen ist, eine Hoffnung, welche eben nur den reinen Kindern (Matth. 5, 8) des reinen Vaters (vgl. I, 5. φῶς, und I, 7. 9. καθαρίζειν) gegeben ist. Diese concrete Faßung des allgemeinen Begriffes der Gerechtigkeit war für das fromme Bewußtsein des Apostels ganz natürlich, weil schon von der alttestamentlichen Anschauungsweise her (vgl. Jes. 6, 5), aber nicht minder im Sinne des Herrn selbst (Matth. 5, 8) die Vorstellungen von dem Schauen Gottes und von der nothwendigen Reinheit der Schauenden unzertrennlich verbunden waren (vgl. Hebr. 12, 14). Fortwährend aber — was Beza, Benson, Spener u. a. mit Recht in der präsentischen Redeweise gefunden haben und Grotius durch die Umschreibung purum se facit et conservat ausdrückte — fortwährend bethätigt sich die Kraft der Hoffnung in unserer Selbstreinigung, weil das göttliche Leben in uns noch fortwährend auf Unreines und Ungerechtes stößt, und dies hinweggethan werden muß (vgl. I, 7 fll.). Ein wahres Kind Gottes will in der Liebe zum Vater und dem Sohne nur die gottgemäße Gerechtigkeit, will in der Hoffnung, Gott zu schauen, welchen es schon jetzt hat, nur die eigne gottähnliche Reinheit, gemäß dem vollkommenen Muster Christi, welcher für das ganze heilige Leben der Gotteskinder das unbedingte Vorbild ist (V. 7. II, 6. IV, 17) — καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν. Zu dem καθώς bemerkt Whitby, daß die socinianische Folgerung: Christus könne nicht Gott sein, weil er sonst nicht als ein erreichbares Vorbild uns dargestellt sein würde, deshalb nichtig sei, weil Johannes nicht meine, daß wir in Reinheit und Heiligkeit Christo völlig gleichkommen,

sondern nur daß wir seinem schlechthin vollendeten Vorbilde nachstreben sollten. Bei unserer Stelle aber hat weder Socin noch Schlichting jene sonst allerdings vorkommende Argumentation geltend gemacht; vielmehr sagen sie beide ausdrücklich, wie Whitby, Benson, Episcop, Beza, Spener, J. Lange, Rosenmüller u. a., es sei hier nicht von einer paritas oder aequalitas, sondern nur von einer similitudo die Rede. Der Zusammenhang, welcher überall die genauere Beziehung des καθώς bestimmen muß und nach welchem z. B. Joh. 5, 23 ganz sinnlos wäre, wenn dort das καθώς nicht die völlige Gleichheit bezeichnete, giebt auch an unserer Stelle die rechte Bedeutung der Partikel an die Hand, indem von Christo nicht, wie von uns, ein ἁγνίζει ἑαυτὸν, sondern ein ἁγνός ἐστιν, also eine ihm wesentlich zugehörende Reinheit, ausgesagt wird (vgl. noch S. Schmidt, Estius, J. Lange, Lücke). Er braucht nicht sich selbst zu reinigen, vielmehr reinigt er uns (V. 5. 8. I, 7.), weil er selbst schlechthin rein und gerecht, ohne alle Sündenbefleckung und in der völligsten Harmonie mit der Urgerechtigkeit und Urreinheit des Vaters ist (vgl. V. 5. 7. II, 1), dessen Leben ja wesentlich in ihm, dessen persönliches Abbild er ist. Von Christo wird ein unwandelbarer Zustand, von dem Gläubigen eine fortwährende Thätigkeit, welche eben in jenem Zustande Christi ihre vollendete Norm, aber auch ihre ganze Kraft hat, ausgesagt; es ist deshalb schon logisch unmöglich, aus dem καθώς die Vorstellung der völligen Gleichheit herauszupreßen und so die Stelle zu einer unchristlichen Argumentation zu mißbrauchen. Gerade deshalb hat der Gläubige noch fortwährend an seiner selbst Reinigung zu arbeiten, weil er das vollkommene Vorbild Christi noch nicht erreicht hat. Wenn man aber fragen will, wie der Apostel darauf komme, das Vorbild Christi geltend zu machen, so ist allerdings eine besondere Veranlaßung dazu im Contexte nicht zu entdecken; das specifisch christliche Denken bringt dies eben mit sich. Beständig hat der Apostel den lebendigen Christum im Sinne; die Vorstellung Christi liegt ihm auch bei dem Gedankengange von II, 29 an so nahe, daß es ihm genug

ist, mit dem bloßen ἐκεῖνος auf den hinzuweisen, welchen er von dem αὐτός unterscheidet, obwohl er nur mit einander Gott und Christum denken kann und die Gemeinschaft mit dem Vater nur als die Gemeinschaft mit dem Sohne kennt (I, 3. II, 23). So muß überall, wo es sich um die heilige Darstellung des göttlichen Lebens von Seiten der Gläubigen handelt, das bestimmte, persönlich vertraute (I, 1) Vorbild Christi hervortreten (V. 5. 7. II, 6. IV, 17), weil eben Christus der persönliche Vermittler des ewigen Lebens (I, 1 fll.), der sichtbar erschienene Offenbarer der Liebe des Vaters (III, 16), der Gründer, Pfleger und Vollender unserer gottähnlichen Gerechtigkeit und Reinigkeit ist (II, 1). In jeder Hinsicht muß Christus das unbedingte Vorbild für uns sein, weil unser ganzes Kindesverhältnis zu Gott durchaus in der Gemeinschaft mit Christo besteht; wenn man dagegen in Christo nur ein äußerlich uns gegenüberstehendes Exempel sieht, so muß die Hinweisung auf ein solches Vorbild an unserer Stelle ganz willkührlich und zusammenhangslos erscheinen. —

V. 4. *Πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.*

V. 5. *καὶ οἴδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.*

V. 6. *πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει· πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.*

V. 7. *Τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς· ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν.*

V. 8. *ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου.*

V. 9. *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.*

V. 10. *ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου.*

Von der Lachmannschen Edition weicht dieser Text, zu welchem überhaupt nur unbedeutendere Varianten vorhanden sind,

darin ab, daß V. 4 der Artikel vor ἁμαρτία, den Lachmann nach Cod. B gestrichen hatte, beibehalten ist. Die kritische Beglaubigung durch AC ist genügend, und nach der syntaktischen Anlage des Satzes kann der Artikel nicht wohl fehlen. — Mit Recht aber haben Lachmann und Tischendorf das ἡμῶν hinter τ. ἁμαρτίας V. 5, welches bei AB und in der Vulgata fehlt, getilgt. Schon Griesbach war dazu geneigt. Der Zusatz, welcher sich schon bei C eingeschlichen hat, konnte leicht aus II, 2. IV, 10 und ähnlichen Stellen, in welchen die bestimmte Beziehung des Heiles auf „uns" oder „euch" hervorgehoben wird (I, 9. II, 12 fll.), entstehen. — Die übrigen Varianten sind kaum nennenswerth. V. 5 findet sich bei unbedeutenden Zeugen οἴδαμεν statt des allgemein gebilligten οἴδατε (vgl. Wetstein und Matthäi). V. 7 ist es zweifelhaft, ob τεκνία nach B, oder παιδία nach AC zu lesen sei. Jenes, die recipirte Lesart, ist von Mill, Wetstein, Griesbach, Lachmann u. a. gebilligt; Tischendorf hat παιδία geschrieben. Denkbar wäre es, daß man das ursprüngliche παιδία in τεκνία umgeändert hätte, um anzudeuten, daß Johannes nicht wirkliche Kinder, sondern seine Leser alle als Kindlein anrede (vgl. zu II, 12 fll. Bd. I S. 224 fll.). Indessen τεκνία ist gut bezeugt und das dem Johannes geläufigere Wort (II, 1. 12. 28. III, 18. IV, 4. V, 21. Joh. 13, 33). Die Anrede παιδία steht nur II, 13. 18. Joh. 21, 5. — Für μηδεὶς, welches gewiß bei B und wahrscheinlich auch bei C steht, hat A μήτις, vielleicht eine unnütze Änderung, vielleicht ein bloßes Versehn. — Das Fehlen der Schlußworte von V. 7 καθώς — ἐστιν (vgl. Matthäi, Wetstein, Mill) beruht auf einem Irrthum, welcher durch das erste δίκαιός ἐστιν veranlaßt wurde. — V. 8 wiederholt sich die Erscheinung, daß man eine accurate Satzverbindung herzustellen versucht hat, indem man anstatt des einfachen ὁ ποιῶν κτλ., was sich bei BC. Vulg. Rec. findet, ein ὁ δὲ ποιῶν (Cod. A) oder ein πᾶς γὰρ ὁ ποιῶν (Origenes, bei Lachmann) setzte. — Ältere und neuere Ausleger heben schon bei V. 4 die Schwierigkeit dieses Abschnittes hervor. Für jene (vgl.

bes. Luther) liegt wegen ihres unmittelbaren theologischen Interesses die Schwierigkeit vorwiegend in dem, was im Zusammenhange mit V. 4 nachfolgt — man sucht den Begriff von ἁμαρτία theils im Verhältnis zu der textgemäßen Bestimmung ἀνομία, theils und vorzüglich im Hinblick auf V. 6. 8. 9., wo gesagt wird, daß ein wirkliches Kind Gottes nicht sündige, ja nicht sündigen könne, zu erfaßen, ohne doch gegen den christlichen, von Johannes selbst ausgesprochenen (I, 8 fll.) Grundgedanken, daß auch der Gläubige noch Sünde und Sünden an sich habe, anzustoßen; die neuern Ausleger dagegen, wie de Wette, Brückner und Lücke, sehen die nächste exegetische Schwierigkeit, ohne die im weiteren Verlaufe des Textes sich aufdrängenden theologischen Probleme zu vernachläßigen, in der Composition der Begriffe ἁμαρτία und ἀνομία. Durch die ganze Geschichte der Exegese zieht sich ferner die Frage, ob der Apostel bei V. 4 (ἀνομία) und V. 7. (μηδ. πλανάτω ὑμ.) auf verführerische Irrthümer seiner Zeit, auf antinomistische Gelüste Rücksicht nehme, eine Frage, welche von den Alten (vgl. schon Didymus und Oecumenius) unbefangen bejaht ist, während manche Neueren jene Beziehung, aus welcher die Tübinger Kritiker gegen die johanneische Authentie des Briefes argumentiren wollten, entweder ableugneten (de Wette, Brückner) oder als eine in den Verhältnissen der apostolischen Zeit wohl begründete nachzuweisen sich veranlaßt sahn (Lücke, Neander, Sander). Eine Hauptschwierigkeit des Abschnittes V. 4—10 besteht endlich in der von den Auslegern nicht sorgfältig genug erwogenen Frage nach dem organischen Zusammenhange der Verse sowohl mit V. 3 und den vorhergehenden, als auch unter einander. Dies ist die Voraussetzung zur Erledigung aller andern Schwierigkeiten.

Die meisten Ausleger begnügen sich entweder damit, aus dem ganzen Abschnitte V. 4—10 den Gedanken, daß Johannes vor dem Sündigen warne, zu entnehmen und dann die einzelnen Momente der apostolischen Paraklese als Gründe für diese Warnung anzusehn; oder man betrachtet V. 4, den

man als Antithese zu V. 3 auffaßt, gewißermaßen als den Hauptsatz (Episcop), welcher jene Warnung vor der ἁμαρτία enthält, und welchem sich alsdann gleichfalls die weiteren Warnungsgründe anschließen. Dies ist im Wesentlichen die Anschauungsweise von Socin, Schlichting, Episcop, Grotius, Rosenmüller, Rickli, Luther, Hunnius, S. Schmidt, Calov, Spener, Estius, Calvin, Lücke, de Wette, Neander, Sander u. a. Auch Baumgarten-Crusius schließt sich insoweit diesen Auslegern an, als es ihm bei seinem schon zu V. 3 erwähnten Irrthum, daß von V. 3 an „Zwischengedanken" folgen, möglich ist; daneben statuirt er aber bei V. 8 eine Zurückweisung auf II, 29, welche so richtig dieselbe nach unserer Ansicht an sich ist, doch deshalb den Überblick über den organischen Zusammenhang des Ganzen wesentlich erschwert, weil man nicht einsieht, wie der Apostel nach den vermeintlichen Zwischengedanken V. 3 — 7, welche vielmehr selbst schon auf dem Hauptsatze II, 29 ruhn, dazu komme, plötzlich auf II, 29 zurückzugreifen. — Die gewöhnliche Auslegungsweise, bei welcher einzelne Verschiedenheiten nichts verschlagen, ist am anschaulichsten von Piscator dargestellt. Der Apostel warnt vor der Sünde, sagt er, und stützt seine Warnung mit folgenden Gründen: die ἁμαρτία sei erstlich ἀνομία (V. 4) und sei zweitens dem Zwecke der Menschwerdung Christi zuwider (V. 5). Calvin (vgl. auch Paulus) fügt hier dem argumentum sumptum a fine incarnationis noch den weitern Grund, daß in der Gemeinschaft Christi (ἐν αὐτῷ, d. h. in dem geistlichen Leibe Christi) überall keine Sünde sein könne, hinzu. Der dritte Grund ist nach Piscator genommen a communione fidelium cum Christo (V. 6). Es folgt V. 6 noch eine antithesis und es wird V. 7 einem Irrthum entgegengetreten; dann fügt der Apostel V. 8 seinen vierten Warnungsgrund, a peccati auctore, endlich V. 9 den fünften Grund, a causa procreante sanctitatis, hinzu. Diese Beschreibung des Gedankenganges in V. 4 — 10 ist nicht unrichtig, aber unvollständig insofern als nicht erklärt ist, woher der angenommene Hauptgedanke, nämlich die Warnung vor

der Sünde, eigentlich stamme, oder vielmehr, in welchem Zusammenhange der ganze Abschnitt V. 4—10 mit den vorhergehenden Versen, insbesondere mit dem Hauptgedanken II, 29 stehe. Andeutungen von dem, was uns das Richtige scheint, finden wir theils bei de Wette, indem er urtheilt, daß der Abschnitt V. 4—10 in gewißer Hinsicht der Gedankenreihe I, 8 - II, 2 entspreche, theils bei denen, welche, wie Episcop, in V. 4 einen Gegensatz zu V. 3 erkannt haben, besonders bei Oecumenius und S. Schmidt, welche die ermahnende und die entsprechende warnende Tendenz von V. 3 und V. 4 auf den Grundgedanken II, 29 zurückzuführen gesucht haben. Oecumenius sagt, daß der Apostel bisher die Gerechtigkeit im Hinblick auf die in derselben enthaltenen Güter gepredigt habe, jetzt aber (V. 4) zur Schilderung des Gegentheils, nämlich der Sünde, und dessen, was darin liegt, übergehe. Mit Recht; denn daß auch die VV. 4—6 auf den Hauptgedanken II, 29 zurückblicken, folgt schon daraus, daß diese Verse im engsten Zusammenhange mit V. 7 fll. stehn, welche ihre Abhängigkeit von jenem Thema durch die ausdrückliche Wiederholung der leitenden Begriffe (δικαιοσύνη, δίκαιος, γεγεννημένος ἐκ τ. ϑ.) anzeigen. Was Johannes hier von dem Thun der Sünde im Gegensatze zu dem Thun der Gerechtigkeit, wodurch die Kinder Gottes ihre Geburt aus Gott erweisen, sagt, ist der Sache nach ganz parallel mit dem, was I, 6 fll. über das lügnerische Vorgeben derjenigen geurtheilt war, welche bei einem Wandel in der Finsternis mit Gott, der Licht ist, Gemeinschaft haben wollen; nur daß dort die Reihe der einfachen Gegensätze, wie sie sich aus dem Hauptgedanken I, 5 sogleich ergeben, unmittelbar an denselben angeschloßen war, während die verschiedene Anlage des zweiten Brieftheiles (vgl. S. 2.31) es mit sich bringt, daß erst nachdem die in der Gotteskindschaft selbst gegebene Hoffnung ausgesprochen ist, eben auf Grund dieser Kindeshoffnung einerseits die Reinigung unser selbst (V. 3) oder das Thun der Gerechtigkeit überhaupt, anderseits das Fliehen jeder Sünde gefordert wird. Mit unserer wirklichen Geburt aus Gott (V. 9), mit unserm Bleiben

in Christo oder mit unserer wirklichen Erkenntnis Christi (V. 6) ist ja das Thun der Gerechtigkeit, welche dem Wesen unsers Vaters entspricht (II, 29), welche durch sein Gesetz gefordert ist (III, 4), und deren vollendete Darstellung in Christo ist (V. 5. 7), ebenso nothwendig verbunden, als jedes Thun der Sünde, welche ja der Gerechtigkeit Gottes und seiner gerechten Willensoffenbarung im Gesetze (V. 4) und der ganzen Erscheinung des gerechten Christus (V. 5. 7) völlig widerspricht, mit der wirklichen Gotteskindschaft durchaus unverträglich ist. Das Thun der Sünde ist so wenig das Wahrzeichen eines aus Gott, dem Gerechten, Geborenen, daß vielmehr nur die nicht aus Gott Geborenen, die Kinder des Teufels, welcher von Anfang an sündigt (V. 8), sich durch das Sündigen ausweisen (V. 10).

Dieser ganze Gedankengang ergiebt sich mithin so einfach und unmittelbar aus der paракletischen Tendenz, welche in dem Grundgedanken II, 29 selbst liegt, daß eine besondere polemische Beziehung keineswegs indicirt scheint. Schwerlich würde man eine solche in dem Begriffe ἀνομία V. 4 gefunden haben, wenn nicht V. 7 das Wort πλανᾶν stände, welches II, 26 (vgl. IV, 6. 2 Joh. 7) von Irrlehrern gebraucht ist. Wenn aber Johannes auf solche Ketzer blickte, welche etwa durch einen gnostischen Antinomismus die christliche Sittlichkeit gefährdeten, wie J. Lange dieselben beschreibt: qui libertatem christianam ad peccandi licentiam pertrahebant, — statuentes Christum suos non tantum a cerimoniali sed etiam a morali lege liberasse (vgl. S. Schmidt, Calov, Spener, Schlichting u. a.), so fragt es sich, ob diese Ketzer mit den II, 18. 26. IV, 2 fll. gestraften Antichristen identisch sind oder nicht. Aus unserm Briefe ist keine Antwort zu gewinnen; die Ausleger erklären sich darüber auch nicht deutlich, nur Sander combinirt den antichristischen Irrthum nicht allein mit dem antinomistischen V. 4 fll., sondern findet in V. 3 auch noch eine Beziehung auf den Irrthum derer, welche sagten, „die Auferstehung sei schon geschehn“ (2 Tim. 2, 18). Dies freilich giebt der Text noch weniger an die Hand als jene Hindeutung

auf einen frivolen Antinomismus. Überhaupt würde Johannes, welcher sonst die Irrlehrer offen und derb abfertigt, sich nicht mit einem leisen Winke begnügt haben, wenn er auch an unserer Stelle solche bestimmte Verstörer der Gemeine vor Augen gehabt hätte. Schon der Umstand, daß das *μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς* erst V. 7 eintritt, nicht aber schon V. 4, wo doch die *ἀνομία* am deutlichsten auf die Irrlehrer abzielen soll *), deutet darauf hin, daß jene Warnung vor aller Täuschung eher mit dem *ἑαυτοὺς πλανῶμεν* I, 8 zu vergleichen sei und daß der Apostel ganz im Allgemeinen den festen christlichen Grundsatz V. 7, wie er sich aus dem leitenden Gedanken II, 29 ergiebt, gegen alle Art von Täuschung verwahre. Der Ausdruck *ἀνομία* selbst aber kann um so leichter ohne irgend eine besondere polemische Beziehung verstanden werden, weil die Vorstellungen von der göttlichen *δικαιοσύνη* (II, 29) und von dem göttlichen *νόμος*, als der normativen Offenbarung derselben einander correlat sind, so daß einerseits unser Thun der gottähnlichen Gerechtigkeit, wodurch wir unsere Geburt aus Gott bethätigen, sich als ein Halten der göttlichen Gebote (III, 22. V, 3. II, 3 fl.) — oder auch als eine Nachfolge Christi, welcher die persönliche Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit ist (III, 3. 5. 7 u. s. w.) — darstellt, dagegen andrerseits das Thun der Sünde als eine Verfehlung gegen denselben göttlichen *νόμος*, als *ἀνομία* — oder auch als eine Scheidung von Christo (V. 6) — erscheinen muß.

V. 4. Hatte der Apostel V. 3 das den Kindern Gottes eigenthümliche Thun der Gerechtigkeit (II, 29) im Hinblick auf die besondere Kindeshoffnung (V. 2) bestimmter als Selbstreinigung nach dem vollendeten Vorbilde des Herrn angeschaut, so geht er jetzt wieder auf den im Hauptsatze vorangestellten allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit zurück, um dem Thun der Gerechtigkeit das Thun der Sünde, also den Gegensatz gegen die Gerechtigkeit Gottes und gegen die Offen-

*) Baumgarten-Crusius statuirt freilich nur bei V. 7 eine Beziehung auf praktische Irrlehrer, während er dieselbe bei V. 4 ausdrücklich leugnet.

barung derselben im göttlichen Gesetze, gegenüber zu stellen. So erscheint V. 4 in einem gewißen Parallelismus mit V. 3, nur daß der Parallelismus ein adversativer ist. Jeder welcher die Hoffnung der Kinder Gottes hat, reinigt sich fortwährend von allem, was der Gerechtigkeit dessen, aus dem er geboren ist, widerstreitet, und entspricht so der vollkommenen Reinheit Christi, in welcher eben die Gerechtigkeit Gottes selbst in persönlicher Vorbildlichkeit sich darstellt (V. 3); in gleicher Weise aber verletzt auch jeder, welcher die Sünde thut, die aus derselben Gerechtigkeit Gottes stammende Norm des heiligen Gesetzes: *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ.* Das *καὶ* vor *τὴν ἀνομίαν* markirt die Vorstellung, daß das Thun der *ἁμαρτία* eben als solches zugleich das Thun der *ἀνομία* ist (quisquis committit peccatum, idem committit iniquitatem, sagt Erasmus; vgl. Estius, Grotius, Bengel, Lücke u. a.), weil nämlich, wie im zweiten Satzgliede erläuternd hinzugefügt wird, die *ἁμαρτία* selbst wesentlich *ἀνομία* ist. Jedoch darf man dem *καὶ* vor *ἡ ἁμαρτία* nicht eine causale Bedeutung, auch nicht unter Berufung auf den hebräischen Sprachgebrauch (vgl. Estius, C. a Lapide, S. Schmidt, Spener, Grotius, Beza, Benson, Whitby u. a.), zuschreiben, nicht einmal in ein „ja" (Brückner) ist die Partikel umzusetzen, welche hier, wie so oft bei Johannes, nur einen hinzukommenden Gedanken einführt, ohne daß das logische Verhältnis desselben zum Vorhergehenden scharf ausgeprägt wird. Johannes stellt die beiden Gedanken neben einander, welche auch in ausdrücklicher Unterordnung unter einander hätten vorgestellt werden können. Der dialektische Organismus des ganzen Satzes V. 4 ergiebt sich aus dem Verhältnisse, in welchem die beiden Begriffe *ἁμαρτία* und *ἀνομία* zu einander stehn. Dieselben sind offenbar unterschieden und doch wieder einander gleichgesetzt (vgl. Lücke und Brückner). Eine eigentliche Steigerung des Begriffs *ἁμαρτία* (Baumgarten-Crusius) kann in *ἀνομία* nicht liegen; *ἀνομία* kann wohl der „engere und bestimmtere", nicht aber der „stärkere" Begriff in dem Sinne sein, daß die *ἀνομία* „eigentliche Verbrechen, Laster und dgl.

einschließt", wie de Wette meint, welcher demgemäß den „wahrscheinlichen" Gedanken des Verses so angiebt: „Hütet Euch vor der Sünde und spielet nicht mit ihr! Wer sich mit ihr einläßt, der wird von ihr zu allen gesetzwidrigen Handlungen und Verbrechen hingerißen; die Sünde ist selbst Gesetzwidrigkeit, ist Princip und Quelle derselben." Aber Johannes sagt nicht, daß die ἁμαρτία bis zur ἀνομία forttreibe, sondern die ἁμαρτία selbst, wie sie gethan wird, will er damit richten, daß er dieselbe als ἀνομία hinstellt. Eher könnte man also sagen, daß Johannes mit ἀνομία eine „Definition" von ἁμαρτία (Sander; vgl. Grotius) gebe; damit aber ist nichts erklärt, weil es sich um den Sinn und Zweck einer solchen Definition handelt. Im wesentlichen ethischen Gehalte müßen ἁμαρτία und ἀνομία völlig gleich sein; der Unterschied der beiden Begriffe und die Absicht bei der Umsetzung des einen in den andern kann nur in der Verschiedenheit der Anschauungsweise liegen. Deshalb sind schon unter den Alten diejenigen auf dem richtigen Wege der Auslegung, welche, wie Oecumenius, Scholiast I, Beda, Lyra (vgl. Calov, Bengel, Lücke, Brückner u. a.) von der Grundbedeutung der beiden Wörter ausgegangen sind. Ἁμαρτία, sagt Oecumenius, ist ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπόπτωσις oder noch treffender: ein ἀποτυχεῖν σκοποῦ, während er ἀνομία erklärt: ἡ περὶ τὸν θετὸν νόμον πλημμέλεια. Wenn auch Oecumenius die johanneische Vorstellung nicht rein und voll gewinnt, weil er (vgl. auch Scholiast I und Beda) den νόμος, welcher durch die ἀνομία verletzt wird, mehr von dem allgemeinen natürlichen Sittengesetze, als von der positiven Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit versteht, so hat er doch die formelle Erklärung von ἁμαρτία und ἀνομία richtig gegeben. Ἁμαρτία lautet nach Suidas, der das Wort auf das Etymon μάρπτω „ergreifen, erlangen" (vgl. Ilias. XXIII, 62) zurückführt, eigentlich ἁμαρπτία und bezeichnet ursprünglich das Verfehlen eines Zieles (vgl. Ilias. VIII, 311. 302), woraus sich leicht der allgemeine griechische Sprachgebrauch, nach welchem ἁμαρτία eine sittliche Verfehlung bezeichnet, ergiebt (vgl.

Bd. I S. 138 zu I, 9). Innerhalb des alten wie des neuen Testamentes aber kann jede Verfehlung des von Gott gestellten Zieles nur als *ἀνομία* aufgefaßt werden, weil der positive göttliche *νόμος* als die absolute Norm unserer Pflichten, Aufgaben und Ziele anerkannt ist. Deshalb können auch die LXX die Ausdrücke *ἁμαρτία, ἀνομία* und *ἀδικία* für dieselben hebräischen Bezeichnungen der Sünde gebrauchen (vgl. Biel s. v. v.), denn jede Verfehlung gegen Gott (*ἁμαρτία*) ist wesentlich ein Widerspruch gegen die göttliche Gerechtigkeit (*ἀδικία*) und am Gesetze, als der geoffenbarten Richtschnur für alle menschliche gottähnliche Gerechtigkeit, gemeßen, eine Verletzung dieses Gesetzes (*ἀνομία*). Nach johanneischer Anschauung aber (vgl. 1 Cor. 9, 21) kann nicht der alttestamentliche *νόμος* für sich allein die göttliche Norm sein, welche jede *ἁμαρτία* als *ἀνομία* erscheinen läßt, weil Johannes die christliche *δικαιοσύνη* vielmehr nach der neutestamentlichen Offenbarung der göttlichen *δικαιοσύνη* (II, 29) bestimmt, d. h. vor allen Dingen die vorbildliche Erscheinung des persönlichen Christus und das neue Gebot der Bruderliebe im Sinne Christi (III, 16. II, 7. IV, 21. V, 1 fll.) vor Augen hat. Johannes denkt als den durch jede *ἁμαρτία* d. h. *ἀνομία* verletzten göttlichen *νόμος* den ganzen Complex der *ἐντολαὶ αὐτοῦ* (II, 3. III, 22. V, 2. 3) wie Brückner sagt, welchem wir nur darin nicht beipflichten, daß er eine gewiße Unbestimmtheit in dieser Vorstellung findet. Die *ἐντολαί* sind in dem gesammten göttlichen *λόγος* (I, 10) enthalten, drücken den Willen des Vaters (II, 17) aus, wie sie die Offenbarung der göttlichen *δικαιοσύνη*, welcher die aus Gott Geborenen entsprechen müßen (II, 29), enthalten; sie laufen wesentlich aus in die eine *ἐντολή* der Bruderliebe (III, 22 fll. 10 fll.), wie auch der Herr selbst in jeder Hinsicht das lebendige Vorbild bei der Erfüllung aller jener Gebote ist (III, 5. 7), indem er, der das neue Gebot der Liebe gegeben, selbst die höchste Liebe uns erzeigt hat (III, 16). Gegen dies Gesetz Gottes, welches, wie es die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit ist, so auch von uns die wirkliche, nämlich die gottähnliche Gerechtigkeit ver=

langt, verstößt jeder, welcher die Sünde thut, und zwar durch jedes Thun der Sünde. Es ergiebt sich aus dem Begriffe von *ἀνομία*, daß Umschreibungen des johanneischen Urtheils *καὶ τ. ἀνομίαν ποιεῖ* wie Deum offendit (Grotius) oder religioni adversatur (Carpzov) viel zu unbestimmt und zu oberflächlich sind, um die Pointe des apostolischen Gedankens erkennen zu laßen; aber gerade je bestimmter der Begriff der *ἀνομία* gefaßt wird, um so schwieriger kann im Zusammenhange mit V. 6. 8. 9 der Gedanke erscheinen, daß jede *ἁμαρτία* auch eine *ἀνομία* ist. Man hat wegen dieser folgenden Verse angestanden, die täglichen Sünden derer, welche unzweifelhaft Kinder Gottes sind, nach der ganzen Schärfe des Grundsatzes V. 4 zu beurtheilen. Die katholischen Ausleger (vgl. bes. Estius) wollten daher die *ἁμαρτία* „vorzugsweise" von dem peccatum mortale verstehn, aber was hilft dies, wenn man doch dem deutlichen Texte gemäß anerkennen muß: *nullum* peccatum tanquam leve contemnendum esse, propterea quod in *omni* peccato sit legis divinae quaedam violatio. — et venialia peccata sunt iniquitates quaedam et legi divinae alicui repugnant et ab ingressu regni coelestis ac similitudine Christi participanda remorantur, donec expurgata fuerint (Estius)? Die protestantischen Ausleger haben sich zu V. 4 ausdrücklich gegen die Unterscheidung von peccatum mortale und veniale erklärt (vgl. S. Schmidt, Calov u. a.), suchen aber auf eine Weise zu helfen, welche im Grunde von jener katholischen Vorstellung sich kaum unterscheidet. Johannes rede von schweren, unbereuten, und die Brüder verletzenden Sünden, sagt Luther (vgl. Augustin zu V. 9); der Begriff von *ἁμαρτία* sei an unserer Stelle viel stärker, als I, 8. Man versteht das *ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν* als peccare contumaciter (Aretius), contra conscientiam et impoenitenter (Rosenmüller), man umschreibt: peccato dare operam (Beza, Piscator), peccare scientem et volentem (S. Schmidt, Spener) und kömmt so zu der Vorstellung von der herrschenden Sünde oder von der „actuellen sittlichen Lebensrichtung" (Brückner), wobei man sich entweder auf den

Artikel τὴν ἁμαρτ. stützt, oder das Präsens ποιῶν, ποιεῖ betont (Didymus zu V. 8. Scholiast II, Oecumenius), wenn man nicht wie Calov, welcher mit Recht zu V. 4 sagt, daß ἁμαρτία nicht ein peccatum gravius, sondern generaliter peccatum quodcunque bezeichne, doch endlich bei V. 9 auf die Unterscheidung der peccata graviora und der auch bei den Gläubigen noch sich findenden Schwachheitssünden zurückkömmt. Alle diese Bemerkungen mögen vorläufig auf die Schwierigkeit hinweisen, welche in dem von Johannes geltend gemachten Grundsatze liegt, daß das Sündigen oder das Nichtsündigen die Kinder Gottes oder die Kinder des Teufels bezeichnet. Schon in dem Hauptgedanken II, 29 ist dieser Grundsatz beschloßen und wird auch gerade da, wo er am auffallendsten ausgesprochen wird, nämlich III, 9, ausdrücklich aus jenem Hauptsatze entwickelt; auch V. 4 dient im lebendigen Zusammenhange der ganzen Entwickelung bis V. 10 dazu, jenes immer deutlicher heraustretende (V. 6. 8) ethische Princip zu begründen, aber dem Gange des Textes folgend können wir die volle Lösung der Schwierigkeit erst da versuchen, wo der Apostel selbst mit dem Paradoxon οὐ δύναται ἁμαρτάνειν (V. 9) abschließt. Indessen sind die in den vorangehenden Versen enthaltenen Momente, aus denen jenes Endurtheil hervorwächst, ins Auge zu faßen. So liegt bei V. 4 durchaus kein Grund vor, den wesentlichen Begriff von ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν, welches im compacten Zusammenhange mit den folgenden Versen als gleichbedeutend mit ἁμαρτάνειν (V. 6. 8. 9) erscheint, anders als I, 8 fll. zu denken. Ein wirklicher Unterschied in der Sache selbst kann auch nicht durch den Artikel ποιεῖν τὴν ἁμαρτ. bezeichnet sein, weil dieser Ausdruck nicht allein mit dem bloßen Zeitworte ἁμαρτάνειν, sondern auch mit der Formel ἁμαρτίαν ποιεῖν, ohne Artikel, wechselt (V. 9), wie auf der andern Seite auch zwischen ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην (V. 7. II, 26) und ποιεῖν δικαιοσύνην (V. 10) ein das Wesen der Sache betreffender Unterschied nicht sein kann. Nur die Vorstellungsweise ist verschieden, indem der hinzugefügte Artikel dem allgemeinern Begriffe eine gewiße

Bestimmtheit und eine concrete Beziehung giebt. *Ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* schreibt der Apostel II, 29 und III, 7, ähnlich wie *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* I, 6, weil er die Gerechtigkeit, wie sie den Kindern Gottes eigenthümlich zukömmt, ausdrücklich als die der göttlichen Urgerechtigkeit entsprechende, durch das Gesetz geforderte und durch Christum vorbildlich dargestellte bezeichnen will, während V. 10 nur der allgemeine Begriff ausgesprochen wird, dessen textgemäße Beziehung in Rücksicht auf den leitenden Gedanken II, 29 aus den Worten *οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ* sich ergiebt. Dem *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* stellt aber Johannes das *ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν* d.h. *τὴν ἀνομίαν* gegenüber (V. 4). Es handelt sich (vgl. V. 8) um eine bestimmte Faßung des Begriffs der Sünde, welche in ihrem Widerspruche gegen die unbedingte Gerechtigkeit Gottes und gegen die normative Offenbarung derselben in dem ausdrücklichen Gesetze dargestellt werden soll, während V. 9 (*ἁμαρτ. οὐ ποι.* vgl. V. 5. *ἁμαρτ. ἐν αὐτ. οὐκ ἔστ.* und das *ἁμαρτάνειν* V. 6. 8. 9) der ganz allgemeine Begriff der Sünde vorgestellt ist. Was endlich die Griechen über die präsentische Form (*ὁ ποιῶν*, nicht *ὁ ποιήσας*) sagen, um die Vorstellung von dem Herrschen der Sünde in der ganzen Lebensrichtung auszudrücken, das ist allerdings zur Erklärung von V. 8, wo auch die Griechen jene Bemerkung machen, von Wichtigkeit, für den Gedanken V. 4 aber verschlägt das nichts. Johannes spricht hier, um das widergöttliche, weil widergesetzliche Wesen der Sünde zu bezeichnen, einen Grundsatz aus, welcher sich aus der Sache selbst ergiebt und welcher für jede einzelne That der Sünde, groß oder klein, nicht minder gilt, als für einen fortwährenden Wandel in der Sünde: jeder, der die Sünde thut, der thut auch die Ungesetzlichkeit; jede Sünde ohne alle Ausnahme ist ihrem eigentlichen Wesen nach ein Verstoß gegen das heilige Gesetz Gottes, mag die Sünde von einem Kinde Gottes (I, 8 fll.) oder von den Kindern des Teufels (III, 8 fll.) begangen werden. Schwierig also ist nicht die Beurtheilung der *ἁμαρτία* als *ἀνομία* V. 4, sondern der Widerspruch, in welchen der Apostel mit sich selbst (vgl.

I, 8 — II, 2) und mit der gewißesten christlichen Erfahrung zu treten scheint, indem er sagt, daß die Kinder Gottes die ἁμαρτία, welche wesentlich nichts Anderes als ἀνομία ist, überhaupt nicht begehn und nicht begehn können, eine Schwierigkeit, welche, wie gesagt, erst bei V. 8 und V. 9 gelöst werden kann.

V. 5. Die Verbindung dieses Verses mit dem nächstvorhergehenden liegt unmittelbar in der Correspondenz zwischen τὴν ἁμαρτίαν und τὰς ἁμαρτίας. Daß aber überhaupt auf den heiligen Zweck der Erscheinung Christi im Fleische und auf seine vollkommene Sündlosigkeit zurückgegangen wird, ist im Zusammenhange des Ganzen von II, 29 an begründet, weil unser ganzes Kindesverhältnis, welches sich im Nichtsündigen, im Thun der Gerechtigkeit erweisen soll, nur auf Christo selber beruht, welcher eben als Begründer und beständiger Träger unserer Gerechtigkeit auch das lebendige Vorbild derselben ist (vgl. Röm. 6, 1 fll.). Wenn wir als Kinder Gottes einmal deshalb die Sünde nicht thun dürfen, weil sie eine Verletzung des göttlichen Gesetzes ist, so muß uns ferner die unzweifelhafte Gewißheit (καὶ οἴδατε), daß Christus gerade zur Wegschaffung der Sünden erschienen ist, von allem Sündigen abhalten. Und weil in Christo schlechthin keine Sünde ist, so werden auch die, welche in ihm bleiben, nicht sündigen. Dies gilt so bestimmt, daß umgekehrt das Sündigen ein Beweis ist, daß man nicht in Christo ist, daß man ihn nicht erkannt hat (V. 6). Auch V. 5, wie der mit V. 5 enger verbundene V. 6, hat also seine eigenthümliche Stelle in der von dem leitenden Hauptgedanken II, 29 ausgehenden Entwickelung, weil ein realer Zusammenhang zwischen dem „aus Gott geboren Sein" und dem „Bleiben in Christo" oder dem „Christum erkannt Haben" stattfindet. In Christo ist eben die Liebe Gottes erschienen, der uns zu seinen Kindern gemacht hat (V. 1), Christus hat uns die Macht gegeben, Gottes Kinder zu werden (Joh. 1, 12), Christus ist erschienen, die Sünden wegzunehmen (V. 5) und die Werke des Teufels zu zerstören (V. 8), Christus, in dem keine Sünde ist (V. 5), der gerecht ist (II, 1), ist und bleibt unsere

Versöhnung (II, 1) und unsere Heiligung (I, 7); darum fällt das Thun der Gerechtigkeit, wie es den Kindern Gottes geziemt, zusammen mit dem sich Reinigen, nach dem Vorbilde Christi (V. 3) und wird überhaupt durch die Gerechtigkeit Christi bestimmt (V. 7), gleich wie auf der andern Seite jede Sünde, welche gegen die Gerechtigkeit Gottes und gegen Gottes Gesetz verstößt, eine Scheidung von Christo ist.

Bei allen seinen Lesern setzt der Apostel die Erkenntnis der V. 5 ausgesprochenen christlichen Grundwahrheit so gewiß voraus (*καὶ οἴδατε*), als er dieselben für wirkliche Kinder Gottes (II, 29. III, 9), die alles wißen (II, 20. 27), ansieht. Sie haben Christum erkannt, sie haben die Wirkung seiner Erscheinung im Fleische an sich selbst erfahren, sie sind in ihm und haben ihn. Gerade von dieser unzweifelhaften Voraussetzung aus (vgl. II, 12 fll.) wird die Paraklese des Apostels um so mächtiger. Aus der Erkenntnis, daß Christus erschienen ist, um die Sünden zu tilgen, ergiebt sich in derselben Weise die Erkenntnis, daß wer in Christo bleiben will nicht sündigen darf, wie sich aus der Erkenntnis von der Gerechtigkeit Gottes die Erkenntnis, daß wir als Kinder Gottes die Gerechtigkeit thun müßen (II, 29), ergiebt. Was aber Johannes mit *ἐκεῖνος ἐφανερώθη* meint, kann nach dem bekannten Sprachgebrauche und nach dem Zusammenhange (V. 8. I, 2), kraft dessen ein persönliches Erscheinen Christi zu einer persönlichen Thätigkeit (*ἵνα — ἄρῃ*. V. 5. *ἵνα λύσῃ*. V. 8) zu denken ist, nicht zweifelhaft sein; und wenn Socin, Episcop und Grotius die sonst einstimmig von den Auslegern anerkannte Vorstellung von der Erscheinung des Herrn im Fleische umgangen haben, indem sie sagten, *ἐκεῖνος*, Christus sei gleichbedeutend mit Evangelium (vgl. Joh. 1, 31. Hebr. 9, 8. 2 Tim. 1, 10. Tit. 1, 3), so beurkunden sie nur jenes dogmatische Vorurtheil, welches sich auch in der Semlerschen Paraphrase Christum apparuisse *statuamus* und bei Episcop noch einmal darin ausspricht, daß er die Möglichkeit, das *ἐκεῖνος ἐφανερώθη* auf die Person Christi, nämlich auf sein öffentliches Auftreten als Lehrer, zu beziehn, anerkennt.

Den Zweck der Erscheinung Christi im Fleische, welcher im Allgemeinen der ist, daß alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben (Joh. 3, 16), bestimmt der Apostel dem concreten Zusammenhange gemäß: ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ. Der Zusatz ἡμῶν hinter τ. ἁμαρτ. ist nicht nur angesichts der kritischen Zeugen unhaltbar, sondern auch in exegetischer Beziehung unpaßend, obwohl alle Ausleger für denselben sind. Daß nämlich eine Beschränkung des johanneischen Gedankens auf die, welche wirklich im Glauben den heilsamen Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes an sich vollziehen laßen, keineswegs im Zusammenhange liegt, sondern vielmehr die vollständige, principielle Universalität der göttlichen Heilsabsicht, ähnlich wie II, 2, zu verstehn ist, haben S. Schmidt und Spener ausdrücklich hervorgehoben, indem sie sagten, das ἡμῶν sei auf alle Menschen auszudehnen. So richtig dieser Gedanke an sich ist, so unverträglich erscheint er mit dem Zusatze ἡμῶν. Johannes spricht rein objectiv die anerkannte christliche Grundwahrheit aus. Eine directe Application ist in dem ganzen Abschnitte V. 4—10 nicht ausgedrückt. Das Ganze hat eine principielle und insofern ideale Haltung; πᾶς ὁ ποιῶν, ὁ ἁμαρτάνων, ὁ γεγεννημένος ἐκ τ. ϑ. und ähnliche allgemeine Ausdrücke, denen ganz objectiv die Begriffe ἡ ἁμαρτία, αἱ ἁμαρτίαι, ἡ δικαιοσύνη entsprechen, stehen überall ohne daß dies alles unmittelbar und ausdrücklich auf den Apostel selbst und seine Leser bezogen ist. Insbesondere wird der V. 4 in seiner principiellen Allgemeinheit hingestellte Begriff ἡ ἁμαρτία in der Pluralform τὰς ἁμαρτίας V. 5 wieder aufgenommen, nur daß die Vorstellungsweise insofern lebendiger wird, als die ganze Masse aller einzelnen Sünden, welche allesammt unter die Kategorie ἁμαρτάνειν oder ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν d. h. τὴν ἀνομίαν fallen, angeschaut wird. Alle und jede Sünde zu tilgen ist Christus erschienen. Die Pluralform τὰς ἁμαρτίας, ohne die beschränkende Application in ἡμῶν, macht die Vorstellung ungleich anschaulicher und kräftiger, als wenn, wie V. 4, τὴν ἁμαρτίαν geschrieben wäre. Johannes stellt nicht die Sünde

in ihrem allgemeinen Begriffe hin, wie V. 4, sondern er faßt alle Gestalten der Sünde an; alle, sagt er, wie sie nur durch jenen Grundsatz V. 4 gerichtet werden, zu tilgen ist Christus erschienen — *ἵνα τ. ἁμ. ἄρῃ*. Bei der genauern Bestimmung des Begriffes *αἴρειν* gehen die Ausleger nach zwei Seiten hin auseinander, indem sie entweder, auf Joh. 1, 29 gestützt, das büßende, versöhnende Tragen oder das heiligende Wegschaffen der Sünden von Seiten Christi verstehn. – Aber nur selten ist die eine Vorstellung ganz getrennt von der andern vorgetragen, vorzugsweise von solchen Auslegern, welche von vorn herein darauf ausgingen, die Vorstellung, daß Christus fremde Sünden wirklich getragen und gebüßt habe, fern zu halten. An der Spitze dieser Ausleger steht Socin, welcher das *αἴρειν*, auferre, erklärt: efficere ut quis non peccet, aber nicht sagt, wie er sich diese Wirksamkeit Christi denkt; aus Rosenmüllers Scholien kann man etwa ergänzen: durch Lehre, Beispiel und Tod, sofern auch dieser ein incitamentum virtutis ist. Dem Socin schließen sich im Wesentlichen Schlichting, Episcop, Carpzov, Morus, S. G. Lange, Rickli, Paulus u. a. an. Die ältesten Ausleger haben ohne über die scharfe Begriffsbestimmung zu reflectiren sich durch den Zug des Zusammenhangs leiten laßen und theils unter der Voraussetzung, daß Christus unsere Sünden büßend getragen habe, das *αἴρειν* vorwiegend von dem Vertilgen und Wegschaffen der Sünden verstanden, theils beide Vorstellungen so combinirt, daß man nicht recht sieht, welche mehr hervortritt. So sagt Oecumenius, welcher das *ἄρῃ* durch *ἀφανίσῃ* erklärt, Christus sei gekommen *ἐπ' ἀναιρέσει τῆς ἁμαρτίας*. Beda dagegen bemerkt: Tollit autem peccata et dimittendo, quae facta sunt, et adjuvando ne fiant, et perducendo ad vitam, ubi fieri omnino non possunt. Nic. de Lyra, welcher Joh. 1, 29 von dem büßenden Tragen auslegt, erklärt sich über das *αἴρειν* an unserer Stelle gar nicht, scheint aber mit Oecumenius übereinzustimmen, da er zu peccata anmerkt: quae sunt divinae visionis impedimenta. Die nachfolgenden katholischen und protestantischen Ausleger aber markiren

gewöhnlich die beiden möglichen Bedeutungen des ἄρῃ, indem sie meistens beide combiniren. Zu bemerken ist dabei, daß alle den Zusatz ἡμῶν hinter τ. ἁμαρτίας, durch welchen die ganze Vorstellung nicht wenig modificirt wird, für richtig halten. Estius z. B. sagt, αἴρειν könne erstlich portare, nach Jes. 53, 4 fll. 1 Petr. 2, 24. Joh. 1, 29, zweitens das consequens von jenem, d. h. portando auferre, bedeuten; jenes setze Christum voraus als agnum et hominem, dieses ut Deum, per potentiam, et ut hominem, per patientiam qua nobis meruit abolitionem peccatorum. Beides will Estius verstehn, wie auch C. a Lapide, S. Schmidt, welcher nur gegen die Trennung der Person Christi sich verwahrt, und Calov. In demselben Sinne hatte schon Luther ausgelegt; auch laufen die Umschreibungen von J. Lange (auferre reatum, dominium, poenam peccati), Neander („büßen und wegschaffen"), Sander („büßen und wegnehmen") u. a. auf eine gleiche Combination hinaus. Schärfer unterschieden haben einerseits Calvin, welcher urtheilt, unser ἄρῃ sei nicht wie Joh. 1, 29 von der expiatio, sondern von der wirklichen Vertilgung der Sünden in uns zu verstehn (Neque enim patitur contextus de remissione exponi. Sic enim ratiocinatur, eos qui peccare non desinunt irritum facere Christi beneficium, quum ideo venerit, *ut aboleret regnum peccati*) und Baumgarten-Crusius (vgl. Socin und ähnliche Ausleger), anderseits Hunnius (tollere *expiando* peccata passione et morte), Piscator, Bengel (Agnus Dei primum in se recepit, deinde a se ipso devolvit peccati sarcinam), Lücke und de Wette. Auch Jachmann kann wegen des Ausspruchs Joh. 1, 29 nicht umhin, die Vorstellung von dem Sühnopfer Christi als johanneisch anzuerkennen und an unserer Stelle zu statuiren, obwohl er deutlich zu verstehn giebt, wie unbequem ihm dieselbe ist. Natürlich, sagt er, habe Johannes die „krasse jüdische Vorstellung" von dem jüdischen Opfercultus und dem Sündenbocke „mehr ins Ideale vergeistigt," aber man sehe aus I, 7 und II, 2, „daß auch er noch des Blutes Christi zur Reinigung des Menschen von der Sünde bedarf." — Die

Entscheidung darüber, ob das αἴρειν an unserer Stelle, wie Joh. 1, 29, „tragen" d. h. büßend und versöhnend auf sich nehmen, oder vielmehr „wegnehmen," d. h. wegschaffen, vertilgen, ähnlich wie I, 7 καθαρίζειν ἀπὸ πασ. ἁμαρτίας, bedeute, muß nach der Anweisung Calvins aus dem Zusammenhange entnommen werden. Jene evangelische Stelle unterscheidet sich aber theils durch den Singular τὴν ἁμαρτίαν, theils durch die genauere Bestimmung τοῦ κόσμου, besonders durch die Bezeichnung Christi als das ἀμνὸς τοῦ θεοῦ wesentlich von der unsrigen. Dort kann kein Zweifel sein, daß Christus als das von Jesaja geweissagte Lamm Gottes, welches nicht nur seines Volkes, sondern der ganzen Welt Sünde stellvertretend auf sich nimmt und sterbend büßt, gemeint sei. Im Zusammenhange unsers brieflichen Abschnitts dagegen liegt diese Vorstellung nicht; vielmehr liegt der Gedanke näher, daß wir deshalb uns vor jeder Sünde hüten sollen, weil durch das Sündigen der Zweck der Erscheinung Christi, nämlich die Sünden wegzunehmen, gehindert wird. Diesem Gedanken schließt sich sowohl die zweite Hälfte von V. 5 καὶ ἁμαρτία κτλ., welche nicht als Begründung des ersten Satzgliedes aufgefaßt werden darf, als auch V. 6 natürlicher an. Wenn Christus dazu erschienen ist, um die Sünden wegzunehmen, und in ihm keine Sünde ist, so muß das Bleiben in ihm, dem sündlosen, dem Tilger der Sünden, den Erfolg haben, daß man nicht sündigt, so wie umgekehrt der Sündigende beweist, daß er nicht in der Gemeinschaft mit dem sündlosen Herrn steht, dessen sündentilgende Macht er sonst ja erfahren haben und beurkunden müßte. In diesen klaren Gedankengang kömmt eine gewisse Ausweichung, wenn man das ἄρῃ von dem Büßen der Sünden versteht, wobei man noch dazu das unächte ἡμῶν kaum entbehren könnte, weil durch dasselbe, ähnlich wie durch τοῦ κόσμου Joh. 1, 29, (vgl. II, 2 περὶ τ. ἁμ. ἡμῶν κτλ.), die nothwendige Vorstellung, daß das büßende Tragen der Sünden bei Christo ein stellvertretendes sei, indicirt sein müßte. Ein Anzeichen für die Richtigkeit der Erklärung „wegnehmen," wie Luther über=

setzt, welcher Joh. 1, 29 mit Recht sagt „tragen," liegt theils darin, daß Oecumenius durch seinen griechischen Sprachtact auf dieselbe geführt ist, theils darin, daß auch Lücke und fast alle Ausleger, welche den eigentlichen Begriff unsers αἴρειν ganz wie Joh. 1, 29 gefaßt haben, doch nach dem Zusammenhange unserer Stelle die weitere Vorstellung von dem wirklichen Wegschaffen der Sünden nicht entbehren konnten. Wie sehr beides zusammengehört, ergiebt sich namentlich aus I, 8, wo unsere fortwährende Reinigung und Heiligung von aller Sünde, also im Wesentlichen gerade dasjenige, was an unserer Stelle in dem αἴρειν ausgesprochen ist, als die Wirkung des Blutes Christi dargestellt wird. Johannes sieht deshalb in Christo den Erlöser von aller Sünde, weil er in ihm den Versöhner sieht (vgl. Bd. I S. 106 fll.).

Die folgenden Worte καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν können der Partikel καὶ gemäß nur in Coordination, nicht in Subordination zu dem vorhergehenden Satzgliede aufgefaßt werden. Schon Estius und S. Schmidt haben dies geltend gemacht. Daß dem καὶ eine adversative Bedeutung zuzuschreiben sei, hat nur Sachmann behauptet. Viele Ausleger aber haben in den Schlußworten von V. 5 eine Begründung des vorhergehenden Gedankens gefunden und das καὶ stillschweigend oder ausdrücklich für γὰρ genommen. Der Sinn, welcher dieser Auslegungsweise zu Grunde liegt, ist schon bei Augustin ausgesprochen: In quo non est peccatum, ipse venit auferre peccatum. nam si esset et in illo peccatum, anferendum esset illi, non ipse auferret. Auch Oecumenius hat der vorausgesetzen theologischen Anschauung die sprachliche Form dienstbar gemacht und behauptet, καὶ stehe ἀντὶ τοῦ διότι, so daß er umschreiben konnte: καθ' ὅτι ἀμέτοχος ἦν ἁμαρτίας. Oecumenius zeigt zugleich, wie die Umsetzung des καὶ in γὰρ noch einen zweiten Fehler mit sich bringt, das Präsens ἔστιν mit dem Präteritum ἦν zu vertauschen. Wenn nämlich die Worte καὶ ἁμ. ἐν αὐτ. οὐκ ἔστιν als Begründung des Vorhergehenden gefaßt werden, so gestaltet sich unwillkührlich der Gedanke so wie z. B. 1 Petr. 2, 21, einer

häufig bei V. 5 verglichenen Stelle, wirklich im Texte liegt: Christus war zur Büßung oder Tilgung unserer Sünden fähig, weil er selbst ohne Sünde war. Dieser letzte Fehler zeigt sich allerdings auch bei vielen Auslegern, welche das *καὶ* nicht für *γὰρ* nehmen, wie Socin, Schlichting, Grotius, Episcop, Rosenmüller u. a.; jedenfalls aber erscheint die Bemerkung Lückes und de Wettes, daß auch das Präsens *ἔστιν* der Auslegungsweise, nach welcher die Schlußworte von V. 5 dem ersten Satzgliede subordinirt werden, zuwider sei, völlig zutreffend und wird mit Recht von Brückner gegen Sander festgehalten. Bei allen Auslegern, welche im Sinne Augustins die Worte *καὶ ἁμαρτ. κτλ.* als Begründung des vorhergehenden Gedankens betrachten, wie Beda, C. a Lapide, Calov, Hunnius, Baumgarten-Crusius, Neander, Sander u. a., macht sich wirklich die Neigung bemerklich, dem Präsens *ἔστιν* die Bedeutung eines Präteritums zu leihen.

Wir haben also einmal an dem *καί*, dann an dem Präsens *ἔστιν* zwei Normen für die weitere Erforschung des Sinnes und der Beziehung der Schlußworte von V. 5. Die bei den meisten rationalistischen Auslegern (z. B. Socin, Schlichting, Episcop, Grotius, Rosenmüller, S. G. Lange, Jachmann) beliebte Erklärung, nach welcher uns nur das Beispiel des sündlosen Christus vorgehalten wird (peccatum in eo non *erat*, nempe cum vitam mortalem *ageret*. Grotius), scheitert an dem Präsens *ἔστιν*. Socin hat das gefühlt; aber wie arbeitet er sich ab, um den Text nach seinem Sinne zu beugen! Die Möglichkeit, das Präsens für das Präteritum zu nehmen, behauptet er freilich — und dann, sagt er, enthalte unsere Stelle nullum mysterium, nämlich nicht die christologische Grundvoraussetzung des Apostels —, aber er sucht doch das Präsens in seiner eigentlichen Bedeutung zu halten. Deshalb soll *ἁμαρτία* nicht peccatum im eigentlichen Sinne, d. h. vitium, bedeuten, sondern aliquid ex iis, quae solent esse peccatorum propria i. e. omnia mala et mors. Ab istis *hodie* Christus *est* liberrimus, utpote beatissimus et

impatibilis et immortalis. Man könne aber auch den eigentlichen Begriff der Sünde festhalten, meint Socin, und erklären: *nunc* in Christo nullum *esse* peccatum. non quod antea fuerit ullo modo, sed quod multo magis id nunc certum est, postquam ad beatam immortalitatem et ad supremam illam majestatem pervenit. Schließlich combinirt Socin beide Auslegungsweisen; und die Bedeutung des Gedankens wird in das Beispiel Christi gesetzt, denn es müße uns mächtig zum Gehorsam gegen Gott, zum Tragen des Kreuzes und zum Fliehen aller Sünde anreizen, wenn wir bedenken, daß Christus, ein Mensch wie wir, auf solchem Wege selig geworden sei (cum Christus homo mortalis fuerit, ut nos sumus, et manifeste sit nobis pro exemplo propositus, ut morum et actionum, sic etiam sortis et finis, qui illas consecuturus sit). Diese Erklärung, welche unzweideutig nach einer ganz verkehrten theologischen Voraussetzung gemodelt ist, verstößt theils wider den Begriff *ἁμαρτία*, theils wider das *ἔστιν*, worin nicht die Vorstellung einer Gegenwart im Unterschiede von einer Vergangenheit, sondern, wie V. 3, die reine unbedingte Gegenwart ausgedrückt ist.

Auf eine andere Weise hat Calvin den Sinn des Apostels verfehlt, indem er zu den Worten *ἐν αὐτῷ* bemerkt: Non de Christi persona hic agit, sed de toto corpore. Quocunque vim suam diffundit Christus, negat amplius locum esse peccato. Noch weiter irrt Paulus ab, welcher bei dem Pronomen gar nicht an Christus, sondern an „die Gottheit“ denkt und das Ganze umschreibt: „weil irgend ein Sündigen nicht sein kann in Verbindung mit der Gottheit“. Aber die Beziehung auf Christum, und zwar den persönlichen, ist nach der Ausdrucksweise und nach dem Gedankengange gewiß (vgl. das *αὐτός* II, 25. 27. 28). Der unmittelbar angeschloßene Gedanke V. 6 würde ganz zusammenhangslos dastehn, wenn nicht das dortige *μεν. ἐν αὐτῷ* auf das *ἐν αὐτῷ* V. 5 zurückgriffe und den gewöhnlichen Sinn (vgl. II, 27. 28) hätte, den auch Calvin unbefangen ausdrückt. Indem aber Calvin schon V. 5 das *ἐν αὐτῷ* erklärt „in der Gemeinschaft mit Christo“, verliert er die Unter=

lage dieses erst V. 6 angeschloßenen Gedankens; denn Johannes sagt: weil in ihm selbst, in Christo, keine Sünde ist (V. 5), deshalb sündigt der nicht, welcher mit Christo in Gemeinschaft bleibt (V. 6). Wir gelangen also zu der Auslegung, welche am klarsten von Lücke vorgetragen ist. Kraft des καὶ und des ἔστιν ist der Schlußsatz von V. 5 der ersten Hälfte coordinirt; ἁμαρτία bedeutet einfach Sünde; ἐν αὐτῷ geht auf den ἐκεῖνος d. h. Christum. Mit Recht hebt Lücke hervor, „daß die Sündlosigkeit, Reinheit, Gerechtigkeit Christi wiederholt als für sich bedeutend gesetzt wird," und umschreibt den einfachen Gedankengang: „wie nun in Ihm keine Sünde ist, so folgt, daß jeder, der mit diesem heiligen Vorbilde in Gemeinschaft tritt, nicht sündigt" (V. 6). Unter den älteren Auslegern kommen S. Schmidt, Estius und Tirinus dieser Erklärung am nächsten, obwohl sie namentlich eine Beziehung des ἔστιν auf den irdischen Wandel Christi nicht entbehren können, wie z. B. Estius ausdrücklich die Umsetzung des καὶ in quia verwirft, aber doch bemerkt: Christum tulisse peccata nostra, non sua, und insbesondere das Präsens ἔστιν erläutert: tum quia de Spiritu S. conceptus peccatum contrahere non potuit, tum praecipue propter unionem hypostaticam in persona filii Dei, in quam impossibile est capere [cadere] peccatum — ut nec sit, nec unquam fuerit, imo nec esse posset ullum peccatum in Christo. An Lücke haben sich auch de Wette und Brückner angeschloßen, nur daß der Letztere im Gegensatze zu der Auslegung, welche das ἔστιν wie ein historisches Präteritum zu behandeln versucht ist, sich der Calvinischen Erklärung zu nähern scheint, indem er sagt, daß die Sündlosigkeit Christo „nicht als einer historischen Person, sondern als dem fortdauernd gegenwärtigen Lebenselemente der Gläubigen beigelegt" werde. Diese Bemerkung ist nur dann textgemäß, wenn der persönliche Christus selbst, freilich nicht, sofern er als historische Person auf Erden sündlos gelebt hat, sondern sofern er seinem ewigen, persönlichen Wesen nach schlechthin sündlos ist, als das „Lebenselement der Gläubigen" (V. 6) angesehn wird. Denn die Gläubigen

„bleiben in ihm“ als in ihrem Lebenselemente nur kraft ihrer persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem persönlichen Christus. So ergiebt sich endlich die von den Auslegern verschieden aufgefaßte Tendenz der Schlußworte von V. 5 und demgemäß der Fortschritt zu V. 6. Schon oben ist nachgewiesen, daß es sich nicht um das Beispiel, welches Christus seinen Gläubigen hinterlaßen habe, handeln könne. Aber auch die Vorstellung von der Vorbildlichkeit des gegenwärtigen Seins Christi ist nur dann zutreffend, wenn Christus, wie schon öfter angemerkt ist (zu II, 6. III, 3) nicht als ein äußerliches Musterbild uns gegenüber erscheint, sondern vielmehr als der Grund und Halt unseres ganzen Lebens aus Gott. Unmittelbar hat Johannes die Vorbildlichkeit Christi nicht einmal markirt, er schreibt kein καθώς, wie V. 3 und V. 7, vielmehr spricht er die Anschauung aus, welche solchen Hinweisungen auf Christum als unser Vorbild zu Grunde liegt, wie denn auch V. 6 im engsten Anschluß an die letzten Worte von V. 5 fortgefahren wird: „wer in ihm bleibt,“ nicht „wer seinem Vorbilde ähnlich ist.“ Schon Oecumenius hat trotz seiner Umdeutung des ἔστιν in ein ἦν die innerliche Zugehörigkeit der Gläubigen zu Christo und die hierauf gegründete lebendige Vorbildlichkeit Christi ganz gut bezeichnet: οὐδὲ ὑμῖν ὑπολείπεται ἔτι ἁμαρτάνειν τοῖς ἐν αὐτῷ γενομένοις καὶ βεβαιωθεῖσι τῇ εἰς αὐτὸν πίστει. Gleichwie die aus Gott Geborenen deshalb die Gerechtigkeit thun, weil Gott gerecht ist (II, 29), an dessen Leben sie Theil haben, so reinigen sie sich auch nach dem Vorbilde Christi (V. 3), weil sie mit Christo, dem reinen, wirklich Gemeinschaft haben, so fliehen sie jede Sünde, weil diese dem Gesetze Gottes, aus welchem sie geboren sind, zuwider ist (V. 4), oder weil Christus erschienen ist, um die Sünden wegzuschaffen, und weil in ihm keine Sünde ist, mithin Sündigen und in Christo Bleiben ebenso wenig zusammensein kann, als das Thun der Sünde, der Ungesetzlichkeit oder Ungerechtigkeit mit der Geburt aus Gott und dem Bleiben in Gott bestehn kann.

V. 6. Beide in bekannter Weise correspondirenden (vgl.

I, 6 ff. 8 ff. II, 23) Glieder dieses Satzes, der ohne äußere Verbindung sich innig von V. 5 anschließt, ergeben sich aus dem Schlußgedanken von V. 5. Ausdrücklich wird die paraketische Bedeutung jenes christlichen Grundgedankens geltend gemacht: πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει. Freilich geht der Zusammenhang und der Sinn dieser Worte verloren, wenn man den vollen Begriff des μένειν ἐν αὐτῷ mit Semler, Episcop, S. G. Lange und andern rationalistischen Auslegern verwäßert in credere in Christum, Christi discipulum esse u. dgl. Auch des Oecumenius Paraphrase: ἀνενδότως τὰς ἀρετὰς μετίων ist nichtssagend. Jeder, sagt Johannes, welcher in Ihm, in welchem keine Sünde ist, bleibt, d. h. wirklich und lebendig mit ihm verbunden, in Gemeinschaft mit ihm bleibt (vgl. I, 3. 6. II, 5. 6. 23. 24. 27. 28), wer also fortwährend aus dem Leben Christi sich nährt, der sündigt nicht, deshalb eben weil er Theil hat an dem Leben Christi, in welchem keine Sünde ist, von welchem also auch nur Kräfte der Gerechtigkeit ausgehn können. Die Schwierigkeit dieses Satzes wie des nachfolgenden Gegensatzes liegt in dem schon bei V. 4 angedeuteten scheinbaren Widerspruche gegen die christliche Erfahrung, daß doch wirklich auch bei denen, welche ohne Zweifel in Christo bleiben, fortwährend Sünden vorkommen. Durch diese Schwierigkeit hat man sich auch bei unserer Stelle häufig verleiten laßen, den festen und dem ganzen Zusammenhange nach unzweideutigen Begriff von ἁμαρτάνειν zu modificiren, anstatt in der idealen Art und Weise, wie der Apostel seine ethischen Grundsätze entwickelt (vgl. Lücke, de Wette, Neander), die Lösung zu suchen. So wiederholen sich denn die Umschreibungen des ἁμαρτάνειν wie persistere in peccato (Luther), sinere regnare peccatum (Hunnius), und ähnliche bei Socin, Episcop, Calvin, Beza, Er. Schmidt, S. Schmidt, Calov, J. Lange, Bengel, Sander u. a. Indessen zieht sich durch die Bemerkungen vieler ältern Ausleger schon ein richtiges Gefühl von der idealen Haltung der johanneischen Rede. Wenn z. B. Augustin sagt: Inquantum in ipso manet, intantum non

peccat, oder Lyra (vgl. C. a Lapide, S. Schmidt, Calov u. a.) ein gleicherweise bedingendes quamdiu dem manet in Christo beifügt, so wird darin nur erfahrungsmäßig vermittelt, was der Apostel von seinem principiellen oder idealen Standpuncte aus im scheinbaren Widerspruche mit der heiligen Erfahrung der Gläubigen ausspricht.

Die Schwierigkeit dieser johanneischen Anschauungsweise tritt uns noch einmal und fast noch auffallender im zweiten Gliede von V. 6 entgegen, indem der Apostel seinen Grundsatz, daß jeder in Christo, dem sündlosen, Bleibende nicht sündigt, umwendet und behauptet, daß jeder, welcher sündigt, Christum gar nicht erkannt habe: πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. Die Spitze des Urtheils, welches Johannes hier über jeden Sündigenden fällt, tritt sogleich hervor, da wenigstens der eine der beiden verwandten Begriffe, ἔγνωκεν αὐτόν, fest steht (vgl. II, 3 fll. 13). Die Schwierigkeit — aber auch die Lösung derselben — liegt in der Form des Perfectums, weil dieses, wenn es auch nicht die reine historische Vergangenheit, sondern „einen in die Gegenwart hereinreichenden Zustand" (Brückner), den „gegenwärtigen Besitz der bisher gewonnenen Erkenntnis" (Lücke), den actum inhaerentem oder die Vorstellung cognitum habet (Erasmus) beschreibt und insofern „in die präsentische Bedeutung fällt" (Lücke), doch jedenfalls auch in die Vergangenheit zurückreicht, den vergangenen Anfang des gegenwärtig noch Fortdauernden und Fortwirkenden markirt und deshalb keinenfalls als ein reines Präsens behandelt werden darf, eine Ausflucht, zu welcher viele Ausleger bewußt oder unbewußt gegriffen haben, um den Apostel nicht so reden zu laßen, wie doch zunächst die Worte lauten, daß der Sündigende die Gemeinschaft mit Christo, welche in der Erkenntnis Christi besteht, niemals gehabt habe. So hat schon Didymus das Präsens non videt eum nebst der Erklärung non habet participium nec societatem ejus. Ebenso sagt Augustin: Non credit iste qui peccat. si autem credit, quantum ad fidem ejus pertinet, non peccat. Ähnlich erklären Beda, Calov, Grotius,

welcher noch dazu den Gehalt der johanneischen Begriffe auflöst: neque de Christo sic cogitat, ut oportet, neque facto ostendit se scire, quanti sit habenda Christi voluntas, Estius, welcher geradezu sagt, das Perfectum stehe hebräisch für das Präsens, C. a Lapide, Tirinus, J. Lange, der jedoch auf II, 19 mit der Bemerkung, daß die Abfallenden „meistens“ auch vorher keine lebendigen Glieder gewesen seien, verweist, und Bengel, welcher die Schärfe des apostolischen Gedankens abstumpft, indem er sagt, daß auch der, welcher Christum nicht nur de facie in carne, sondern auch spiritu und vere gesehn und erkannt habe, doch in ipso peccati momento talis fit, ac si eum nullo viderit modo.

Einen richtigen Fingerzeig zum Verständnis der johanneischen Anschauungsweise, welche schließlich bei V. 9 im Ganzen beurtheilt werden muß, hat J. Lange gegeben, indem er (vgl. auch Sander) an den Ausspruch II, 19 erinnerte, nach welchem die Abgefallenen niemals in der Gemeinschaft der Gläubigen, welche ja eine Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist (I, 3), gestanden haben. Nach einer gleichen idealen Anschauungsweise urtheilt Johannes V. 6, d. h. er blickt hin auf die unwandelbare Treue Christi, auf die vor jeder Sünde wirklich bewahrenden und nur die gottähnliche Gerechtigkeit schaffenden Kräfte des ewigen Lebens, wie sie in der Gemeinschaft mit Christo uns zu Theil werden, sieht dagegen ab einerseits von der erfahrungsmäßig fortwährenden Untreue und Sündhaftigkeit der Gläubigen und der darin beständig liegenden Gefahr des vollen Abfalls (*πᾶς ὁ μέν. — οὐχ ἁμαρτ.*), andrerseits von dem einmal geschehenen Anfange des ewigen Lebens in der Erkenntnis und der Gemeinschaft Christi bei denen, in welchen der Anfang ohne Fortgang geblieben und der „Samen“ (V. 9) erstickt ist und kein „Bleiben in Christo“ stattgefunden hat. Unwahr oder die erfahrungsmäßige Wirklichkeit der sittlichen Zustände verneinend ist diese ideale Anschauungsweise so wenig, daß vielmehr einmal die Form der Perfecta *ἑώρακεν* und *ἔγνωκεν*, dann der reale Parallelismus, welcher zwischen den Begriffen *μένειν ἐν αὐτῷ*

und ἐγνωκέναι oder ἑωρακέναι αὐτὸν stattfindet, die Vermittelung selbst an die Hand giebt. Diese liegt eben darin, daß der Apostel dem Sündigenden ein „in die Gegenwart herabreichendes“ Erkannthaben Christi, nicht aber den einst gemachten Anfang der Erkenntnis Christi, als ein historisches Factum, abspricht. Undenkbar wären aoristische Formen; die Perfecta stellen, sofern sie auf die Vergangenheit zurückgreifen, die Schwierigkeit in der idealen Anschauungsweise des Apostels hin und heben dieselbe zugleich, sofern sie nur von der Gegenwart aus auf die Vergangenheit zurückblicken laßen und so durch ihre eigenthümliche formelle Bedeutung die Vorstellung markiren, welche auch in der innerlichen Verwandtschaft der correspondirenden Begriffe μένειν ἐν αὐτῷ und ἐγνωκέναι αὐτὸν liegt. Durch den Parallelismus der beiden Glieder von V. 6 wird dies Sachverhältnis, welches uns schon aus II, 3 fll. bekannt ist, vorausgesetzt. Die Erkenntnis Christi, oder Gottes II, 3 fll., ist in sich selbst etwas durchaus Lebensvolles, schließt das ewige Leben ein und kann nur in der realen Gemeinschaft mit Christo selbst stattfinden (vgl. Joh. 17, 3). Wegen dieser eigenthümlichen Fülle des Begriffes γινώσκειν steht derselbe als der kräftigere und tiefere hinter dem ὁρᾶν, während man leicht mit Neander die umgekehrte Ordnung natürlicher finden möchte, weil das „Sehen“ mehr zu sagen scheint als das „Erkennen.“ Vielen Auslegern ist es nicht gelungen, die Bedeutung der beiden Ausdrücke ἑώρακεν und ἔγνωκεν für sich und in ihrer Verbindung richtig zu bestimmen. Daß es sich bei dem ὁρᾶν nicht um ein Sehen mit leiblichen Augen handelt, hat schon Oecumenius ausgesprochen und ist allgemein anerkannt; genauere Begriffsbestimmungen finden sich aber bei den älteren Auslegern nicht. Sie bemerken nur, daß Johannes von einer efficax scientia rede (Didymus), welche einen Zug zu Christo (τὴν μετά τινος κρίσεως καὶ ἐπιστήμης πρὸς αὐτὸν — προσαγωγήν. Oecumenius) einschließe, welche eine affectiva et dilectiva sei (Estius, Tirin); man versteht daher das ἑωρακέναι und ἐγνωκέναι ohne weiteres vom rechten Glauben (Augustin, Beda, Luther, Calvin,

S. Schmidt, Calov, E. Schmid, Spener, J. Lange) oder, wie Lyra sagt, von der fides formata charitate, wenn man nicht etwa das ἑωρακέναι durch cognoscere und das ἐγνωκέναι durch amare übersetzt (S. G. Lange, Rosenmüller u. a.). Genauer, wenn auch nicht immer glücklich, sind die Neueren verfahren. Rickli, mit welchem Neander einigermaßen übereinkömmt, will das ἑώρακεν auf die nähere und mehr persönliche Vorstellung ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν, dagegen das ἔγνωκεν auf das entferntere Glied ἐκεῖνος ἐφαν. ἵνα τ. ἁμ. ἄρῃ beziehn und von der „Einsicht in den Zweck der ganzen Erlösungsthätigkeit" Christi verstehn. Aber neben beiden Verben steht das persönliche αὐτόν, dessen volle Bedeutung beide Male auf der gleichen Correspondenz mit dem vorhergehenden μένειν ἐν αὐτῷ beruht; und es ist eine falsche Voraussetzung, daß der Begriff ἐγνωκέναι weniger significant sei und weniger zu einer streng persönlichen Objectsvorstellung passe. Sinnreich, aber, wie de Wette bemerkt, der johanneischen Anschauungsweise nicht gemäß ist die Meinung Lückes, daß ὁρᾶν, welches sonst das sinnliche Sehen der Erscheinung Christi, als die natürliche Vorbedingung des Glaubens oder der Erkenntnis (Joh. 6, 40) bezeichne, an unserer Stelle „die historische Kunde von Christo, worin er den Menschen gleichsam vor Augen gestellt wird" (vgl. Gal. 3, 1), also gleichsam ein Sehen Christi durch andere, nämlich durch die, welche die Erfahrung von der historischen Erscheinung Christi predigend vermitteln, andeute. „Mit diesem ὁρᾶν, sagt Lücke, fängt aller Glaube noch jetzt an und vollendet sich zur Überzeugung in dem γινώσκειν." Es tritt also ein deutlicher Unterschied zwischen dem ὁρᾶν und γινώσκειν hervor; jenes bezeichnet die äußerliche Kunde von dem historischen Christus, dieses das innerliche gläubige Annehmen derselben, welches sich bis zu einer wirklichen Erkenntnis Christi erhebt. Und doch läugnet Lücke ausdrücklich diesen Unterschied: „Das οὐδὲ sehe ich nur als anreihend an und zwar in der Art, daß es zu dem Nichterfahren von Christo das Nichterkennen als die andere Seite des Glaubens nachträglich hinzufügt,

nicht als ein Geringeres, noch auch als ein Höheres, sondern als ein Synonymes, aber Deutlicheres, wodurch der Begriff des ὁρᾶν erst seine rechte Beziehung bekommt.“ Lücke zeigt auf diese Weise selbst, daß auch abgesehn von dem bei Johannes nicht statthaften Gebrauche des Wortes ὁρᾶν in dem angenommenen Sinne der Gedanke an sich unerträglich ist. Wie nämlich das unmittelbare sinnliche Wahrnehmen der historischen Erscheinung Christi bei vielen keineswegs den Glauben und die Erkenntnis zur Folge gehabt hat (vgl. Joh. 6, 36. 15, 24), so wird auch nicht immer durch das ὁρᾶν, wie es Lücke versteht, ein γινώσκειν gewirkt; unmöglich ist es also, daß Johannes, indem er dem Sündigenden das ἔγνωκεν αὐτὸν abspricht, demselben auch ein ἑώρακεν αὐτὸν abspreche in dem ursprünglich von Lücke angenommenen Sinne, und so wird die Inconsequenz der Lückeschen Auslegung nothwendig. Im Wesentlichen müßen die beiden Begriffe gleich sein; auch 3 Joh. 11 und Joh. 14, 7. 9 findet sich ein ἑωρακέναι ohne wesentlich andere Bedeutung als ἐγνωκέναι. Johannes gebraucht nämlich das Wort ὁρᾶν theils in der ursprünglichen, einfach sinnlichen Bedeutung (I, 1. 3. IV, 12. 20. Joh. 1, 18. 6, 36. 46. 9, 37. 15, 24. vgl. 8, 57. 6, 40), theils von einem Wahrnehmen geistiger Dinge, wenn entweder die reine Unmittelbarkeit und die unbedingte Fülle eines solchen Sehens ausgedrückt werden soll, wie es Christo in Beziehung auf Gott und himmlische Dinge zukömmt (Joh. 3, 11. 32. 6, 46. 8, 38), oder wenn von dem Wißen der Gläubigen die Rede ist, welchen Christus die Augen aufgethan, den Vater gezeigt und die Erkenntnis im Geiste gegeben hat (3 Joh. 11. Joh. 14, 7. 9). So kann Johannes einmal sagen, daß niemand je Gott gesehn habe, nämlich in sinnlicher Weise, und dann wieder, daß jeder Gläubige Gott gesehn habe, nämlich in Christo; den Sündigenden dagegen, den nicht in Christo Bleibenden, den nicht aus Gott Seienden spricht der Apostel das Gesehnhaben Christi und Gottes ab (V. 6. 3 Joh. 11). Das ὁρᾶν erscheint somit an unserer Stelle ganz ähnlich wie das θεωρεῖν neben dem γινώσκειν Joh. 14, 17, wo gleichfalls das

einfach hinzufügende, „anreihende“ (Kühner, II. S. 441 fl. Winer, S. 456) οὐδὲ steht (vgl. Joh. 13, 16. Matth. 6, 28. AG. 9, 9); sonst stellt Johannes auch das πιστεύειν mit dem γινώσκειν zusammen (IV, 16. Joh. 6, 69). Alle diese Begriffe sind innerlich verwandt und entsprechen je nach ihrer besondern Eigenthümlichkeit der mannichfaltigen Art und Weise, wie Johannes das Glauben, Wißen oder Erkennen der Gläubigen anschaut, ein Erkennen, welches so sehr die Fülle der christlichen Heilserfahrung in sich schließt und von der persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem Erkannten so unzertrennlich ist, daß in einer Linie mit dem „Erkennen“ Gottes oder Christi die „Liebe“ zu Gott und Christo (II, 3 fll.) und das „Bleiben in ihm“ stehn kann (V. 6. II, 5 fl. vgl. 3 Joh. 11). So erscheint auch an unserer Stelle das γινώσκειν nur als der eigenthümlich significante Ausdruck, welcher die ungenauere Vorstellung des ὁρᾶν bestimmt; denn gerade weil das „Sehen“ nicht in sinnlicher Weise verstanden werden kann, ist eine gewiße Anweisung zweckmäßig, um die tropische Bedeutung des ὁρᾶν näher zu bezeichnen.

V. 7. Mit liebreichem Ernste schärft der Apostel seinen Kindlein, vor jeder Täuschung sie warnend, das im Hauptsatze II, 29 ausgesprochene und bisher nach verschiedenen Seiten hin entwickelte Grundgesetz ein, welches das ganze heilige Leben der aus Gott, dem gerechten, Geborenen bestimmt und von dem Sündenleben derjenigen, welche Christum nicht erkannt haben, schlechthin unterscheidet. Durch das Thun der Gerechtigkeit (τὴν δικαιοσ.), wie sie dem Wesen Gottes gemäß ist (II, 29), wie sie seinem Gesetze entspricht (III, 4), wie sie durch die Gerechtigkeit Christi, in welchem wir sind, gefordert und möglich gemacht wird (V. 3. 5. 6. 7), sollen wir unfehlbar beweisen, daß wir wirklich Kinder des gerechten Gottes, daß wir selbst gerecht sind; nur der ist gerecht, welcher die Gerechtigkeit thut. Im lebendigen Zusammenhange mit der vorhergehenden Paraklese, besonders mit dem Hauptsatze II, 29, auf welchen auch der Wortlaut von V. 7 unzweideutig zurückweist, hat der Satz des Apostels keine Schwierigkeit.

Treffend hat schon Oecumenius die Einfügung unseres Verses in den zusammenhängenden Gedankengang markirt: ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἔγνωκεν τὸν δίκαιον καὶ δίκαιός ἐστιν, ὡς καὶ ἐκεῖνος δίκ. ἐστιν, nur daß er irrthümlich zu ἐκεῖνος bemerkt: τουτέστι ὁ θεός. Oecumenius übersieht, so richtig er auch auf den Grundgedanken II, 29 zurückweist, daß Johannes schon von V. 3 an neben den υἱοθετήσας, d. h. Gott, dessen Gerechtigkeit so gewiß unser Thun der Gerechtigkeit bestimmen muß, als wir aus ihm geboren und ihm gleichartig geworden sind, nicht nur die concrete Norm des positiven göttlichen Gesetzes (V. 4), sondern auch das lebendige Vorbild des persönlichen Christus gestellt hat. Johannes kann unsere Gotteskindschaft und die Erweisung derselben in einem gerechten, gottähnlichen Wandel nicht anders denken, als es sich im wirklichen Leben der Gläubigen verhält, d. h. nur im Zusammenhange mit Christo. So verweist er auch hier wieder auf das vollkommene Vorbild Christi, welchem die Gerechtigkeit ebenso eigenthümlich und immer gegenwärtig zukömmt, wie die Reinheit (V. 3) und die unbedingte Freiheit von aller Sünde (V. 5). Schon II, 2 wurde Christus δίκαιος genannt. Von ihm gilt wie von Gott: δίκαιός ἐστιν (II, 29); denn nicht nur der Begriff δίκαιος ist V. 7 ganz wie II, 29, sondern auch das ἔστιν ist in gleicher Strenge als Präsens (vgl. V. 3. 5) zu verstehn, nicht aber mit Grotius umzudeuten: Nam sic et Christus ipse justus *fuit*, sive Deo placuit, recte semper agendo.

Der ethische Grundsatz V. 7, dessen unverbrüchliche Gültigkeit durch die herzlich warnenden Worte τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς von vorn herein markirt wird, ruht also im Zusammenhange mit V. 6 und den vorhergehenden Versen ganz auf dem Hauptsatze II, 29. Er erscheint als eine neue Wendung und Anwendung desselben, indem hier von dem ποιῶν τὴν δικαιοσύνην prädicirt wird: δίκαιός ἐστι κτλ., während dort von dem ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ausgesagt wurde: ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. Nach dem Gesetze des Parallelismus, welches Johannes sonst mit um so sinnvollerer Fein=

heit befolgt, als dasselbe nicht in leeren Phrasen oder äußerlichen Katagorien sondern in lebensvollen und inhaltsschweren Anschauungen beruht, ist demnach zu erwarten, daß das *δίκαιός ἐστι κτλ.* V. 7 jenem *ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται* der Sache nach entspreche. Ist dies aber der Fall, so gewährt einerseits unsere Stelle ebenso wenig wie jener Hauptsatz II, 29 den katholischen Auslegern einen Rückhalt, wenn sie meinen, daß der Mensch nicht durch den Glauben allein, sondern durch gute Werke neben dem Glauben vor Gott gerecht werde, und so liegt anderseits auch keine Veranlaßung vor, bei den warnenden Eingangsworten *μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς* an die bestimmte Form einer Irrlehre, etwa an einen antimonistischen Gnosticismus, zu denken; vielmehr macht der Apostel, ähnlich wie I, 8 fll., das schlechthin gültige Gesetz des christlichen Lebens, als eines aus dem gerechten Gott geborenen und in der Gemeinschaft mit Christo bestehenden Lebens, gegen jede zur Ungerechtigkeit verlockende Täuschung geltend. Oben, I, 8 fll., hatte er, weil er dort von den Lesern die strenge und wahrhafte Selbstbeurtheilung forderte, vor jeder beschönigenden Selbsttäuschung (*ἑαυτοὺς πλανῶμεν*) gewarnt; hier, wo es sich mehr um eine thatkräftige, auch nach außen hin sich bewährende Erweisung des Lebens aus Gott handelt, liegt es näher, die Täuschung, wie sie von außen kommen kann, abzuwehren. Das warnende Wort des Apostels gilt gegen jeden, welcher unheiligen und leichtfertigen Sinnes mit dem Thun der Gerechtigkeit, wie es den wirklich aus Gott Geborenen zukömmt, nicht völlig Ernst machen will. Nothwendig ist also eine Beziehung auf bestimmte Irrlehrer nicht; unwahrscheinlich vielmehr ist diese (vgl. S. 98) wegen der allgemeinen Haltung der Redeweise, wodurch es überdies unmöglich wird, irgendeine genaue Vorstellung von bestimmten Irrlehrern, falls solche vom Apostel gemeint sind, zu gewinnen. Die imperativische Form der Worte *μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς* ist übrigens ganz wie die ähnlichen Redeweisen Tit. 2, 15. 1 Tim. 4, 12 zu beurtheilen. Es bedarf nicht der Bemerkung von Spener (vgl. auch J. Lange), daß nicht die Verführer

selbst angeredet seien und Johannes nur sagen wolle „Laßt Euch nicht verführen“ (Luc. 21, 5. 1 Cor. 6, 9. 15, 33). Niemand soll Euch täuschen, sagt Johannes, es darf nicht geschehen; und er setzt sich mit seiner Warnung dagegen.

Was nun die dogmatische und polemische Ausarbeitung unseres Verses anlangt, so hat schon Lyra die eigenthümlich katholische Ansicht vertreten, indem er urtheilte, Johannes streite wie Jacobus gegen die ketzerische Lehre, quod cognitio fidei sine operibus sufficiat ad salutem. Er erklärt daher *ποι. τὴν δικαιοσύνην* durch facere opera justitiae, und setzt dem *δίκαιός ἐστι* hinzu: non ille qui credit sine operibus. Die späteren katholischen Interpreten, wie Emser, Estius, C. a Lapide und Tirinus, hielten in demselben Sinne*) das johanneische Wort den Protestanten entgegen, und manche protestantische Ausleger, deren rationalisirende und pelagianisirende Richtung mehr mit der katholischen Anschauungsweise übereinstimmte, wie Socin, Episcop und Benson, haben in ähnlichem Sinne geurtheilt, wenn sie auch ihre Mißstimmung wider die lautere protestantische Ansicht nicht immer so deutlich aussprachen, wie Grotius durch seine Umschreibung: is demum apud Deum justus habetur et ut justus tractatur — qui actiones suas ad Dei legem componit. Der protestantischen Auslegung dagegen (vgl. Luther, Calvin, S. Schmidt, Calov, Spener, J. Lange, Neander u. a.) liegt die schriftgemäße Anschauung zu Grunde, als deren Motto man das Wort Luthers (Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen. Walch. XIX. S. 1225) betrachten kann: „Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann machet gute fromme Werke. — Also daß allewege die Person zuvor muß gut

---

*) Nur unbedeutend weicht C. a Lapide von den übrigen Katholiken ab, indem er zu *ποι. τ. δικαιοσ.* bemerkt: Non ait »qui facit opera justa«, sed »qui facit justitiam.« peccatores enim et poenitentes faciunt aliqua opera justa et tamen non sunt justi, nisi dispositive et inchoative, — quia non faciunt — omnia a lege Dei praescripta.

und fromm sein vor allen guten Werken und gute Werke folgen und ausgehn von der frommen guten Person" — gleichwie, meint er, die Früchte auf den Bäumen, nicht aber die Bäume auf den Früchten wachsen. Johannes fordert das Thun der Gerechtigkeit nicht als die Bedingung, unter welcher wir gerecht oder gerechtfertigt werden sollen, sondern als die Wirkung und Bethätigung unseres schon vorhandenen, aus dem gerechten Gott schon geborenen (II, 29) Lebens. Ganz richtig ist die dogmatische Unterscheidung einer gemina „justi" denominatio, welche Calov gegen Estius geltend macht. Justus, sagt er, heiße erstlich der, cui imputatur justitia Dei sine operibus, zweitens der, qui operibus justitiae operam navat; jenes falle unter den Begriff der justificatio, dieses gehöre in die sanctificatio, und nur von dieser sei hier die Rede. Der Irrthum der katholischen Auslegung, welcher schon bei II, 29 deutlich hervortrat, besteht in einer unwillkührlichen Verschränkung der beiden Glieder des johanneischen Satzes; denn Johannes denkt nicht das *δίκαιον εἶναι* als Erfolg oder Wirkung des *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην*, so wenig wie er das *ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννῆσθαι* (II, 29. III, 9) oder das *μένειν ἐν Χριστῷ* (V. 6) oder das *ἑωρακέναι* und *ἐγνωκέναι αὐτὸν* (V. 6) oder das *τέκνον τοῦ θεοῦ εἶναι* (V. 10) als den Erfolg von dem *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* oder von dem *οὐχ ἁμαρτάνειν* denkt, sondern jenes betrachtet und fordert er als die nothwendige Erweisung und Bethätigung von diesem, was unzweideutig daraus hervorgeht, daß die im wesentlichen Gehalte durchaus parallelen Begriffe bald in perfectischer (*γεγεννῆσθαι* II, 29. III, 9 *ἑωρακέναι, ἐγνωκέναι*. V. 6), bald in präsentischer Form (*ὁ μένων* V. 6. *δίκ. ἐστι*. V. 7. *τέκνον τ. θ. ἐστι, ἐκ τ. θεοῦ ἐστι* V. 10) vorgestellt werden. Wie Johannes V. 6 sagte, daß ein in Christo Bleibender oder ein aus Gott Geborener, ein Gerechter also, nicht sündigt und eben durch sein Nichtsündigen sein göttliches Leben erweist, daß dagegen der Sündigende sich durch sein Sündigen als einen solchen darstellt, welcher Christum nicht erkannt, keine Gemeinschaft mit ihm hat, nicht ein Kind Gottes ist: so ur=

theilt der Apostel auch V. 7 dem Zusammenhange der ganzen Entwickelung von II, 29 an gemäß, daß nur der, welcher die Gerechtigkeit thut, sich als ein gerechtes Kind des gerechten Gottes, als ein wirkliches Glied in der Gemeinschaft mit dem gerechten Christus ausweist. Aus dem ποιεῖν τ. δικαιοσ. ist ein gleicher Rückschluß auf das δίκαιός ἐστι κτλ. zu machen, wie von demselben ποιεῖν τ. δικαιοσ. auf das ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννῆσθαι (II, 29), weil sich das Gerechtsein der Kinder Gottes in dem Thun der gottähnlichen, dem göttlichen Gesetze und dem Vorbilde Christi entsprechenden Gerechtigkeit beurkundet.

V. 8. Wenn man sagt, daß V. 8 (ὁ ποι. τ. ἁμαρτ.) einen Gegensatz zu V. 7 (ὁ ποι. τ. δικαιοσ.) bilde (Estius), oder daß Johannes den letzten Gedanken von V. 6, welcher zu hart scheinen könne, nicht nur bestätigen, sondern noch schärfer aussprechen wolle (S. Schmidt), oder endlich, daß V. 8 ein neues Argument wider das Sündigen enthalte (Piscator, Episcop, Hunnius; vgl. S. 96), so sind in dem allen vereinzelte Andeutungen des richtigen Zusammenhanges enthalten. Der Nothwendigkeit, daß die Kinder Gottes ihre Geburt aus dem gerechten Gott und ihre Gemeinschaft mit dem reinen, sündlosen und gerechten Christus durch das Thun der Gerechtigkeit erweisen, hat der Apostel fortwährend die gänzliche Unverträglichkeit des Sündigens mit der Gotteskindschaft und dem Bleiben in Christo gegenübergestellt. Schlagender kann dies nicht ausgesprochen werden, als wenn gesagt wird, daß der Sündigende ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, denn hiemit ist der schreiendste Gegensatz zu dem γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ oder dem τέκνον τ. θεοῦ εἶναι bezeichnet. Die Sünde erscheint so ganz offenbar als das völlig Gottwidrige, welches sich unmöglich in den Kindern Gottes finden darf, als ein Teufelswerk, welches Christus, der persönliche Offenbarer der göttlichen Gerechtigkeit, zu zerstören erschienen ist, welches also unmöglich von den in Christo Bleibenden getrieben werden kann. Tiefer und voller kann also der Widerspruch der Sünde gegen die Gerechtigkeit Gottes,

dessen Kinder wir sind, nicht dargestellt werden als in V. 8 geschieht; deshalb gelangt auch die allgemeine Entwickelung jenes Hauptgedankens II, 29 mit V. 9 und der ersten Hälfte von V. 10 zum Abschluße, welcher gerade mit dem zuletzt ausgesprochenen, gewaltigsten Gedanken (V. 8) gegeben wird. Mit der zweiten Hälfte von V. 10 wendet sich alsdann der Apostel von der allgemeinen Forderung des Thuns der Gerechtigkeit zu der besondern Darstellung der gottähnlichen und dem Vorbilde Christi entsprechenden Gerechtigkeit der Kinder Gottes in der Bruderliebe.

Das Urtheil des Apostels ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν ergiebt sich im Zusammenhange mit dem von II, 29 an Ausgeführten aus der Voraussetzung, durch welche jenes Urtheil sogleich begründet wird: ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. Wie nämlich Gott der Urquell der Gerechtigkeit ist, so muß die Sünde, welche ja der ausdrückliche Widerspruch gegen die göttliche Gerechtigkeit und die Offenbarung derselben im Gesetze und in Christo ist (V. 4. 5), als ein Werk des Teufels (ἐργ. τ. διαβ. V. 8) betrachtet werden; demnach ist das ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν (vgl. V. 4.) — ein Ausdruck, welcher noch significanter und präciser ist, als das einfache aber im Sinne gleiche ἁμαρτάνειν V. 6. 7 — ebenso gewiß ein Zeichen (vgl. V. 10) des εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου, als das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην der Beweis für das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ oder γεγεννῆσθαι ἐκ τ. θ. ist. Die große Schwierigkeit des apostolischen Gedankes liegt nicht nur in der Vorstellung von dem διάβολος überhaupt, einer Vorstellung, welche, wie das ganze neue Testament zeigt, für das christliche Denken unentbehrlich ist *) und doch so schwer sich ausdenken läßt, sondern auch besonders in dem realen Verhältnis, welches Johannes dem Ausdrucke ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι zufolge zwischen dem Teufel und dem Sünder statuirt. Umgangen oder auf

*) „Ist Christus gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab; giebt es einen Teufel, aber nur als Personification des bösen Princips, — gut, so genügt auch ein Christus als unpersönliche Idee". Strauß, Dogmatik II, S. 15.

eine falsche Weise gelöst wird die Schwierigkeit von allen den Auslegern, welche in alt- oder neurationalistischem Sinne die Richtigkeit der johanneischen Voraussetzung, daß der διάβολος wirklich existire und in dem menschlichen Thun der Sünde seine sündige Wirksamkeit beurkunde, geleugnet haben, mögen sie nun, wie Semler, um den Apostel nicht in einem jüdischen Aberglauben befangen erscheinen zu laßen, jene ganze Vorstellung den häretischen Judenchristen zugeschoben (Sic certe ipsi libri Judaeorum sacri, sicut interpretari Judaei solent, docent ab ipso rerum humanarum initio diabolum esse auctorem et promotorem peccati perpetuum), oder, wie derselbe Semler und Baumgarten-Crusius, geurtheilt haben, daß auch die Christen sich jener jüdischen Phrase in historischem Sinne hätten bedienen können, daß aber „die jüdische Lehrform ohne dogmatische Bedeutung nur gebraucht werde, den Begriff der Sünde als des Gottfeindlichen zu verstärken" (Baumg.-Cruſ.). Von dieser Voraussetzung aus, daß die johanneische Vorstellung von dem διάβολος eine irrige sei, hat man ferner das εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου entweder verflüchtigt, wie Grotius (indole diabolum refert), S. G. Lange („ähnlich dem Teufel"), Paulus („geistig verwandt"), Socin, Schlichting, Episcop, Rosenmüller u. a., oder man hat (vgl. Bd. I, S. XCV), wie auch de Wette zu Joh. 8, 44, dem Johannes einen „sittlichen Dualismus" vorgeworfen. Gegen den letztern Irrthum, zu welchem die johanneische Redeweise Anlaß zu geben scheint, haben die kirchlichen Ausleger, Didymus an ihrer Spitze, unermüdlich protestirt und treffliche Winke zur richtigen Auffaßung des Textes gegeben. Keineswegs, sagt Didymus, sei in unserer Stelle eine Spur von der Irrlehre enthalten, daß die Sünder von Natur und ihrem Wesen nach teuflisch seien; vielmehr sei nur eine Wirksamkeit, nicht die wesentliche Natur des Teufels in den Sünden, welche mit eignem Willen von dem Menschen gethan würden, zu erkennen (increpandi sunt haeretici, dicentes, eos qui peccant, naturaliter malos ex diabolo esse. — diabolus enim non substantialiter sed voluntariae operationis indicium est. Posita est autem et causa, propter quam ex

eo sunt peccatores, palam faciens non substantiam ejus, sed operationem. Peccare namque operatio est, nullus autem naturaliter hoc agens. igitur peccare voluntarium est). Die Werke des Teufels, d. h. die Sünden, könnten ja auch gar nicht von Christo zerstört werden, wenn sie nicht voluntaria wären, sondern zur natürlichen Substanz des Sünders gehörten (si essent substantialiter); sei doch der Teufel selbst nicht seiner Substanz nach böse, sondern ursprünglich gut geschaffen und durch seinen Willen böse geworden. Treffend sagt in demselben Sinne auch Augustin, dessen Polemik gegen manichäische Mißdeutungen freilich klarer und tiefer ist, als seine eigne nicht recht sichere Erklärung: De diabolo est — imitando diabolum. Nam neminem fecit diabolus, neminem genuit, neminem creavit. Sed quicunque fuerit imitatus diabolum, quasi de illo natus fit filius diaboli imitando, non proprie nascendo. — Omnes peccatores ex diabolo nati sunt, in quantum peccatores. Adam a Deo factus est, sed quando consensit diabolo, ex diabolo natus est, et tales omnes genuit qualis erat. Ergo duas nativitates attendite, Adam et Christi. Duo sunt homines, sed unus ipsorum homo homo, alter homo Deus. Per hominem hominem peccatores sumus, per hominem Deum justificamur. Nativitas illa dejecit ad mortem, ista nativitas erexit ad vitam. nativitas illa trahit secum peccatum, nativitas ista liberat a peccato. Ideo enim venit homo Christus, ut solveret peccata hominum. Diese Erläuterung Augustins enthält im Wesentlichen alles, was von den Auslegern beigebracht ist, um die johanneischen Worte gegen jedes Mißverständnis in manichäischem oder dualistischem Sinne zu verwahren; vgl. bes. Beda, C. a Lapide, Calvin, Beza (non quod ipsam substantiam animae corrumpat, ut pestis illa Germaniae Flacius Illyricus docuit), J. Lange und Bengel (ex diabolo non est generatio, sed corruptio). Bei allen schlägt namentlich der Gedanke durch, welchen schon Origenes (bei Lachmann) sinnvoll und auf Grund des Textes ausgesprochen hat, daß nicht von einem γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ διαβόλου, sondern nur von

einem εἶναι ἐκ τ. δ. die Rede sei, wie namentlich Bengel anmerkt: ex diabolo, tanquam filius, v. 10; non tamen hic dicitur genitus, neque semen, sed opera. Das „Sein aus Gott" setzt, wie das parallele „Bleiben in Gott", das vorhergegangene „Geborensein aus Gott" voraus und besteht dadurch, daß der „Samen," welcher das Leben aus Gott erweckt hat, in dem, welcher ein Kind Gottes geworden ist und so gegenwärtig ist, „bleibt" (V. 9); dagegen weist das εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου, obwohl die Correspondenz dieser Vorstellung mit dem εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ um so weniger verwischt werden darf, als Johannes auch die Begriffe τέκνα τοῦ θεοῦ und τέκνα τοῦ διαβόλου (V. 10) einander entgegenstellt und den Teufel als den „Vater," aus welchem die ungläubigen Sünder sind (Joh. 8, 44), bezeichnet, doch auf eine Voraussetzung hin, welche dem γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ nicht völlig entspricht, und gerade hierin liegt der Grund, weshalb die johanneische Vorstellung nicht dualistischer Art ist. Aus Gott geboren worden oder Kinder Gottes geworden sind die, welche es gegenwärtig „sind," indem sie kraft der von Christo ihnen dazu gegebenen Macht gläubig geworden, wiedergeboren, in die Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes aufgenommen, aus dem Tode in das Leben versetzt worden sind (II, 29. III, 14. V, 11. Joh. 1, 12. 3, 3 fll. 5, 24 u. s. w.). Diesem im Leben der Gläubigen gemachten Anfange, dieser Epoche, von welcher an das neue Leben aus Gott oder die Gotteskindschaft datirt, entspricht im Leben derjenigen, welche „aus dem Teufel sind," welche „Kinder des Teufels sind," durchaus nichts; es giebt keine Wiedergeburt von unten, die einer Wiedergeburt von oben entgegenstände, und das natürliche Leben des Menschen wird nicht durch einen teuflischen Samen zu einem teuflischen Leben umgeschaffen in ähnlicher Weise wie allerdings das natürliche Leben des Menschen durch den göttlichen Samen zu einem göttlichen Leben umgeschaffen und wirklich neugeboren wird. Vielmehr mit denen, welche aus dem Teufel sind, ist das nicht geschehn, wodurch die Gläubiggewordenen Kinder Gottes geworden sind, obwohl

auch mit jenen hätte geschehn können und sollen, was mit diesen geschehn ist. Dies ist ein neuer und zwar der Hauptgesichtspunct, von welchem aus die johanneische Vorstellung des *εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου* als nicht dualistisch sich zeigt, wie denn auch alle Grundlehren der johanneischen Theologie, welche mit jener Vorstellung im Zusammenhange stehn, jeden Dualismus ausschließen. Wie die gesammte Schöpfung, nicht ein Gewordenes ausgenommen, von Gott ist, durch das ewige Wort gemacht (Joh. 1, 3), so ist auch für den ganzen *κόσμος* das neue göttliche Leben bestimmt (II, 2. IV, 14. Joh. 3, 16 fl.); von einem originellen Gegensatze zwischen Gotteskindern und Teufels- oder Weltkindern, von einer dualistisch determinirten Naturnothwendigkeit ist so wenig die Rede, daß vielmehr jeder Gläubige, welcher aus einem Welt- oder Teufelskinde ein Gotteskind geworden ist, ein redendes Beispiel vom Gegentheile ist. Denn die Anschauung hat allerdings auch Johannes, daß jeder Mensch, nachdem einmal die Sünde in der Welt herrschend geworden ist (V, 19), von Natur nicht ein Kind Gottes, sondern ein Kind des Teufels ist (vgl. Ephes. 2, 1 fll.). Die rein natürliche Geburt (Joh. 1, 12. 3, 6) steht deshalb der Neugeburt aus Gott gegenüber, weil die sittliche Sphäre jener Fleisch, Manneswille, Welt, und insofern Finsterniß, Lüge, Tod, Reich des Teufels, des Fürsten dieser Welt, ist; dagegen die Elemente der Geburt aus Gott sind Geist, und zwar heiliger Geist, Licht, Wahrheit, Leben, Gemeinschaft mit Christo, der den Teufel gerichtet, überwunden und seine Werke und Herrschaft gebrochen hat. Es entspricht daher nicht der Vorstellung des Johannes, wenn man das *ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν* darauf bezieht, daß der Teufel fortwährend den Sündigenden verlocke und zum Sündigen antreibe (Est, S. Schmidt, Calov, Spener, J. Lange, Beza, Neander u. a.), obwohl diese Auslegung, welche den realen Zusammenhang zwischen dem Sündigenden und dem Teufel textgemäß festhält, dem Sinne des Johannes näher kömmt, als die Erklärung von einer Imitation des Teufels, bei welcher jedoch ein moralis influxus, eine suggestio desselben

nicht stattfinden soll (vgl. Episcop, Grotius u. a.); vielmehr bezeichnet das εἶναι ἐκ τ. διαβ. den Zustand des Sündigenden, welcher eben durch sein Sündigen, als durch das sichere Wahrzeichen (vgl. V. 10), jenen Zustand offenbart. Durch das Sündigen, sagt Johannes, zeigt der Sünder, daß er aus dem Teufel, ein Kind des Teufels ist, und zwar deshalb, weil der Teufel von Anfang sündigt; die Sünde ist das dem Teufel eigenthümliche Gebiet. So weist uns Johannes selbst deutlich an, das εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου nicht in physischem, sondern in ethischem Sinne zu verstehn, ohne doch den Realismus der Vorstellung zu beseitigen. Nicht die Substanz der Menschen ist von Natur teuflisch, weder einzelner — was dualistisch wäre —, noch aller — was eine desperate Verleugnung Christi, des Heilandes aller Welt wäre —, sondern alles, was Sünde, Welt, Fleisch, Finsternis, Lüge und Tod im Menschen heißt, also das ganze Verderben (corruptio, non generatio. Bengel), welches in das göttliche Werk, den Menschen, gedrungen ist, das ist wirklich aus dem Teufel, als dem Quell, Urheber und beständigem Förderer, und die Darstellung von jenen Dingen im „Sündigen," im „Thun der Ungerechtigkeit," im „Haßen," in der „Lüge," im „Unglauben" (V. 8. 10. 12 fll. IV, 6. Joh. 8, 42 fll. 10, 26) ist nichts Anderes, als die Erweisung des „Seins aus dem Teufel." Johannes leugnet durchaus nicht — was weder in den Worten noch im Zusammenhange liegt — daß aus einem Teufelskinde ein Gotteskind werden kann und soll, sondern er spricht von gegenwärtigen Zuständen und behauptet, daß, gleichwie an dem Thun der göttlichen Gerechtigkeit die Gotteskinder offenbar erkannt werden, so auch in dem Thun der Sünde diejenigen sich ausweisen, welche noch nicht Christum erkannt haben (V. 6), noch nicht aus Gott geboren worden sind (II, 29. III, 9), welche noch in ihrer natürlich-sündigen Verfaßung sind d. h. aus dem Teufel sind; denn das Sündige im natürlichen Menschen, nicht das Menschliche *), ist eben nicht aus Gott, sondern

*) Vgl. Form. Conc. de pecc. orig. §. 1. 26 sqq. Discrimen igitur retinendum est inter naturam nostram, qualis a Deo creata

aus dem Teufel. In diesem Sinne begründet der Apostel seine Behauptung, daß der Sündigende sich als einen aus dem Teufel Seienden erweise, mit den Schlußworten: ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. Treffend hat schon Beda die eigenthümliche Präcision dieser Worte hervorgehoben: Cum praemitteret „ab initio," subjunxit verbum praesentis temporis „peccat", und seine Erklärung: quia ex quo ab initio coepit diabolus peccare nunquam desiit ist allgemein gebilligt; man fügte häufig nur die Beziehung hinzu, daß der Teufel fortwährend die Menschen zum Sündigen verführe (vgl. Didymus, Oecumenius; Estius, Tirinus, Mayer; Beza, Piscator, Luther, Grotius, Calov, Hunnius, S. Schmidt, E. Schmidt, J. Lange, Bengel, Lücke, Sander u. a.), eine Beziehung, welche aber mehr in dem ganzen Zusammenhange von V. 8 als in dem Worte ἁμαρτάνει an sich liegt, und welche namentlich dann ganz unklar erscheint, wenn man schon jenes ἐκ τ. διαβ. ἐστίν, welches doch durch die Worte ὅτι ἀπ' ἀρχ. ὁ διάβ. ἁμαρτάνει begründet werden soll, von der inspiratio, directio und cooperatio des Teufels (vgl. Calov, Estius u. a.) versteht. Richtiger hat de Wette in dem einfachen Sinne Bedas mit der Umschreibung sich begnügt: „denn von Anfang an — hat er gesündigt und sündigt"; aber vergebens sucht man bei de Wette und Brückner nach einer Erklärung darüber, inwiefern die Worte ὅτι — ἁμαρτάνει das vorhergehende Urtheil über den Sündigenden beweisen. Wenig verschlägt dabei die genauere Bestimmung das ἀπ' ἀρχῆς (vgl. Joh. 8, 44); dem man eine vierfache Beziehung gegeben hat. Beda (vgl. auch Baumgarten-Crusius) denkt an den mit der Schöpfung der ganzen Welt zusammenfallenden Anfang der Existenz des Teufels (ab

---

est hodieque conservatur, in qua peccatum originale habitat, et inter ipsum peccatum originis. §. 33. Ed. Hase, p. 645. Can. Syn. Dord. c. III. IV. §. 16. Sicuti vero per ipsum lapsum homo non desiit esse homo — nec peccatum, quod universum genus humanum pervasit, naturam generis humani sustulit, sed depravavit etc. Ed. Niemeyer, p. 712.

initio illo, quo ipse factus est, quo etiam creaturarum coepit origo cunctarum), indem er voraussetzt, daß der Teufel, wie alle Engel (inter primas creaturas conditi) ursprünglich gut geschaffen, aber alsbald gefallen sei (primus conditus — contra conditorem cum suis sequacibus superbus intumuit, perque eam superbiam ab initio peccans de archangelo in diabolum est versus), weshalb auch Tirinus erklärt: a primo fere initio creationis suae. Die folgenden Ausleger halten, um jede dualistische Vorstellung abzuschneiden, die Schöpfung und den Abfall des Teufels geflißentlicher auseinander, indem sie den Fall der Engel mit der Erschaffung der übrigen Welt zusammen denken. So sagt Estius, das ἀπ' ἀρχῆς sei nicht von der Erschaffung des Teufels, sondern von der Schöpfung der Welt an zu rechnen (vgl. auch Piscator). Nach einer dritten Auslegungsweise ist ausdrücklich der erste Abfall des Teufels (Hunnius, Calvin, Calov, J. Lange, Bengel, Jachmann, Neander, Sander u. a.) markirt, während endlich noch andere (Lücke, de Wette, Brückner) an den Anfang des Sündigens d. h. an den menschlichen durch den Teufel veranlaßten Sündenfall denken. Eine entschiedene Wahl unter diesen Ansichten, wenigstens unter den beiden letzten, da die beiden ersten ferner liegen, ist aus unserm Texte kaum zu gewinnen; dagegen wird in der evangelischen Parallelstelle (Joh. 8, 44) die Beziehung auf den menschlichen Sündenfall theils durch das Präteritum ἦν, welches auf ein gewißes Factum zurückdeutet, theils durch die Vorstellungen, daß der Teufel ein Menschenmörder und ein Lügner sei, indicirt: denn durch lügnerische Vorspiegelungen des Teufels sind die Menschen in Sünde und Tod gelockt. Die Erklärung des ἀπ' ἀρχῆς von dem Anfange des menschlichen Sündigens, welche nach dem Parallelismus von Joh. 8, 44 wahrscheinlich ist, empfiehlt sich aber auch dadurch, daß sie die von den Auslegern mit Unrecht in dem ἁμαρτάνει an sich oder in dem ἐκ τοῦ διαβόλου gesuchte Beziehung auf die teuflische Wirksamkeit in dem menschlichen Sündigen an die Hand giebt, eine Beziehung, welche allerdings im Zusammenhange liegt und sogleich darin heraus-

tritt, daß die Sünden als „Werke des Teufels" bezeichnet werden. Johannes begründet sein Urtheil: „wer die Sünde thut, ist aus dem Teufel" nicht so, wie die meisten Ausleger meinen: „denn von Anfang an reizt der Teufel die Menschen zur Sünde" — diese Vorstellung liegt unmittelbar nicht in dem *ἁμαρτάνει* und ist auch zur Erklärung jenes *ἐκ τ. διαβ. ἐστίν* nicht ausreichend — vielmehr denkt Johannes den Teufel als den Ursünder, welcher sich von Anfang (des menschlichen Sündigens) an als einen Thäter der Sünde bewährt hat, dessen eigenthümliche Lebenssphäre das *ἁμαρτάνειν* oder das *ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν* ist, so daß jeder Mensch, welcher durch sein *ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν* in jenem teuflischen Elemente sich bewegt, eben dadurch beweist, daß er „aus dem Teufel ist." — Die Sünde ist das Teuflische, wie die Gerechtigkeit das Göttliche (II, 29) ist. In dem Teufel hat die Sünde ihren Quell; sie ist ein Werk des Teufels auch in dem Menschen, welcher durch sein Thun der Sünde sich als ein Kind des Teufels offenbart. Dagegen ist Christus, der Sohn Gottes, welcher die wesentliche und persönliche Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit ist, dazu erschienen, „die Sünden wegzuschaffen" (V. 5), oder wie Johannes dem Zusammenhange gemäß an unserer Stelle sagt: „um die Werke des Teufels zu zerstören" — *εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου.* Willkührlich ergänzt S. Schmidt ein *ἀλλὰ* oder *δὲ*, um das adversative Verhältnis dieses Satzes zu dem vorhergehenden, welches allerdings in der Sache liegt, zu markiren. Kräftiger stellt der Apostel ohne äußerliche Verbindung den neuen, aber im Zusammenhange (V. 3. 5. 6. 7) wohl begründeten Gedanken hin. Die ausdrückliche Anknüpfung an das Vorangehende lag dem Johannes um so mehr fern, als er durch die Worte *εἰς τοῦτο* (Joh. 18, 37. vgl. Kühner, II, 278. Winer, S. 376) die nachfolgende Zweckbestimmung *ἵνα λύσῃ κτλ.* von vorn herein hervorheben wollte.

Im Wesentlichen ist der Schlußsatz von V. 8 dem ersten Gliede von V. 5 parallel. Hier wie dort ist die Erscheinung Christi im Fleische, *ἐφανερώθη*, nach ihrem der göttlichen

Gerechtigkeit dienenden Zwecke, nämlich die Sünde, welche die Ungesetzlichkeit (V. 4), welche ein Werk des Teufels (V. 8) ist, zu vertilgen, bezeichnet. Sinnvoll aber und dem Contexte gemäß stellt der Apostel dem *διάβολος* den *υἱὸς τοῦ θεοῦ* gegenüber, und preist in diesem significanten Namen die göttliche, siegreiche Macht dessen, welcher die Sünden, d. h. die *ἔργα τοῦ διαβόλου*, zu zerstören gekommen ist. Treffend hat Luther angemerkt: Christus et diabolus sunt inter se hostes. — Quid autem potuit dici magis consolabile, quam quod Christum in hoc venisse dicit, ut diaboli opera dissolveret? Ergo nos non potuimus dissolvere, et sumus liberati alieno, non nostro merito. Die Bedeutung des *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, nicht des einfach auf das Subject hinweisenden *ἐκεῖνος* (V. 5), ist hier ganz ähnlich wie I, 7. Es kam darauf an (vgl. auch Sander), den Überwinder des Teufels in seiner göttlichen Herrlichkeit darzustellen. Irrthümlich ist dagegen die Bemerkung von Baumgarten-Crusius, daß der Ausdruck „Sohn Gottes" mit Beziehung auf unsere „Gotteskindschaft" gewählt sei und uns als „Theilnehmer und Genossen" Christi bezeichne; denn in diesem Sinne stellt Johannes niemals den „Sohn Gottes," d. h. den in seinem ewigen Wesen mit Gott Einigen, neben die „Kinder Gottes," d. h. die durch und an Christum gläubig Gewordenen und in die Gemeinschaft Gottes Aufgenommenen.

Das *λύειν* wird allgemein und mit Recht als „zerstören" verstanden; denn das Auflösen eines organischen Verbandes, z. B. bei einem Gebäude (Joh. 2, 19. vgl. Eph. 2, 14), ist eben die Zerstörung des Ganzen (vgl. Joh. 5, 18. 7, 23. 10, 35). Schwieriger ist die Bestimmung des Begriffes selbst, welche sich nur im Zusammenhange mit dem Objecte, *τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*, geben läßt. Der Genitiv *τ. διαβόλου* bezeichnet offenbar den Teufel als das die „Werke" thuende Subject; es können also genau genommen nicht „Werke in seinem Sinne" (Baumg.-Crus.) gemeint sein. Nach dem Zusammenhange (vgl. bes. V. 5) versteht Johannes unter den *ἔργα τοῦ διαβόλου* die Sünden, welche die Kinder des Teufels

unter dem verführerischen Einflusse desselben begehn. Das hat kein Ausleger verkannt; gestritten hat man nur darüber, ob allein die Sünden (Didymus, Oecumenius, Estius, Luther, Schlichting, Episcop, Carpzov, S. G. Lange, Paulus, Rickli, Lücke, de Wette, Neander, Mayer u. a.), oder neben denselben noch — wenn auch nur folgeweise — das zeitliche Übel, der Tod und die Verdammnis (Calov, Hunnius, S. Schmidt, J. Lange, Spener, Aretius u. a.) gemeint seien. Für die letztere Ansicht darf der Plural τὰ ἔργα nicht angeführt werden, weil diese Form sich auch dann genügend erklärt, wenn der Apostel die Vorstellung αἱ ἁμαρτίαι im Sinne hatte; gegen dieselbe aber und für die erstere Ansicht spricht theils der klare Zusammenhang, in welchem von dem Solde der Sünde gar keine Rede gewesen ist, theils der Umstand, daß man den Tod u. s. w. nicht gleich den Sünden als Werke des Teufels betrachten darf, wie schon Estius gesagt hat: Mors peccatum non est, sed poena peccati, Deum habens auctorem — non ipsa opus diaboli, sed ex opere diaboli justo Dei judicio subsecuta. Der significante Ausdruck ἔργα τ. διαβόλου, womit Johannes die ἁμαρτίαι (V. 5) meint, erklärt sich aus der ersten Hälfte von V. 8, ähnlich wie V. 12 demjenigen, welcher „aus dem Bösen" ist, böse Werke zugeschrieben werden, oder wie sonst von „Werken des Fleisches" geredet wird (Röm. 8, 13. Gal. 5, 19). Die Sünden, welche von den sündigen Menschen, den Kindern des Teufels, begangen werden, betrachtet Johannes deshalb als Werke des Teufels, weil er in dem Teufel nicht nur den anfänglichen Gründer, sondern auch den beständigen Förderer des Reiches der Gottwidrigkeit erkennt. Die lügnerische und mörderische Kraft, welche in dem menschlichen Sündigen sich bethätigt, ist nicht aus Gott, dem Quell der Wahrheit und des Lebens, sondern aus dem Teufel. Christus aber, welcher der persönliche Vermittler des göttlichen Lebens an die Welt durch die Schöpfung und durch die Erlösung ist, hat den Teufel gerichtet, überwunden (vgl. Joh. 12, 31. 16, 11. Matth. 12, 29. Luc. 10, 18), die Sünden abgethan (V. 5) und die Werke

des Teufels gebrochen, denn er ist stärker, als der Teufel, und hat auch seine Gläubigen, in denen er selbst ist, zu Siegern über den Teufel und die Sünde gemacht (IV, 4. II, 13. 14. vgl. Eph. 6, 11 fll.). Johannes bezeichnet also mit den Worten ἵνα λύσῃ κτλ. den einheitlichen Zweck der ganzen Erscheinung Christi im Fleische *). Darum ist es nicht richtig, wenn J. Lange in jenem λύειν τ. ἔργ. τ. διαβ. nur das officium sacerdotale, oder die λύτρωσις, und das officium regium Christi findet; vielmehr gehört die Überwindung und Zerstörung der teuflischen πλάνη und des teuflischen ψεῦδος durch die göttliche, alle Erkenntnis einschließende und alles Leben aus Gott tragende Wahrheit wesentlich dazu (vgl. II, 21 fll. IV, 3 fll. Joh. 8, 32 fll. 18, 37). Nicht recht textgemäß ist auch die Erklärung von Estius, welcher theils die Bedeutung des ἐφανερώθη zu enge faßt, indem er mit dem Zusatze per passionem suam nur auf die Spitze der Erlösungsthätigkeit Christi hinweist, theils in die Beschreibung des λύσῃ τ. ἔργ. τ. διαβ. (convertendo peccatores et salutarem poenitentiam iis inspirando, deinde peccata seu peccatorum maculas ex animis delendo poenasque simul pro iis debitas remittendo, denique peccatorum reliquias omnes penitus auferendo) Ungehöriges aufgenommen hat (poenas — remitt.), und überhaupt nur die fortwährende Wirkung des Sieges Christi dargestellt hat, während der Apostel zunächst und unmittelbar von dem redet, was Christus bei seiner Erscheinung im Fleische gewollt und erreicht hat, und was freilich in der Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus beständig fortgeht; denn derselbe Christus, welcher einmal im Fleische erschienen ist, um die Werke des Teufels zu zerstören, ist immerdar der sündlose, heilige, der Zerstörer der Teufelswerke, der Tilger aller Sünde (vgl. V. 5 neben dem ἐφανερ. das ἐστίν). Bei seiner Erscheinung im Fleische hat er der Lüge seine Wahrheit, der Finsternis

*) Gepreßt wird der Ausspruch, wenn man aus demselben die theologische Frage, ob Christus auch abgesehn von der Sünde in der Welt Fleisch geworden sein würde, entscheiden will. Cornelius a Lap. will die Frage verneinen, Tirinus bejahen.

sein Licht, der Sünde seine Gerechtigkeit, dem Tode sein Leben siegreich entgegengesetzt. Scheinbar unterliegend hat er in der That Welt und Teufel überwunden. Gerade sein Tod, dem die Auferstehung nachfolgte, ist der Gipfel seines ununterbrochenen Sieges, seine eigenthümliche Verklärung gewesen, weil in demselben einerseits die factische Versöhnung der Welt mit Gott vollzogen ist und anderseits auf demselben, durch welchen der heilige Geist gekommen ist (Joh. 7, 39. 16, 7. vgl. Bd. I S. 109), die fortwährende Auswirkung des Sieges Christi über die Welt und den Tufel beruht (I, 7); denn durch diesen heiligen Geist, welcher durch den Tod Christi unser geworden ist, sind wir Kinder Gottes (V. 24. IV, 13. Röm. 8, 14), und eben darin bethätigt sich unsere Gotteskindschaft, daß wir „nicht nach dem Fleische leben, sondern durch den Geist des Fleisches Geschäfte tödten" (Röm. 8, 12 fll. 1 fll.) oder, wie Johannes im Zusammenhange unseres Abschnittes sagt, daß wir nicht das Teufelswerk, welches Christus gebrochen, nicht die Sünde, welche er weggeschafft hat, sondern die gottähnliche Gerechtigkeit thun. Die fortwährende Zerstörung der Teufelswerke in uns, als den Kindern Gottes, beruht somit auf unserer beständigen Gemeinschaft mit Christo (IV, 4. V, 5), durch welchen wir Kinder Gottes und Sieger über den Teufel geworden sind und in welchem wir allezeit die Hoffnung zur Heiligung (V. 3), die Reinigung von aller Sünde (I, 7) und das ewige Leben (V, 12) haben.

V. 9. Treffend hat Luther diesen Satz eine summaria repetitio priorum genannt und den Sinn beschrieben: in summa, nos Christiani nascimur, nec fuco quodam aut specie, sed ipsa natura sumus Christiani, quare non est possibile ut peccemus. Der Apostel hat (V. 8) den tiefsten Gegensatz des Sündigens und des Thuns der Gerechtigkeit aufgedeckt; jenes ist mit der Geburt aus Gott ebenso unvereinbar, als dieses die nothwendige Erweisung derselben ist. Die allgemeine Entwickelung des Hauptgedankens II, 29 ist also im Satz und Gegensatz wirklich bis zum Ende durchgeführt und muß (V. 10ª) abgeschloßen werden.

In zwei Satzgliedern wird das aus dem Bisherigen, besonders aus V. 8, sich ergebende Resultat V. 9 ausgesprochen und wiederholt begründet. Jeder, welcher aus Gott geboren worden ist, heißt es zuerst, thut nicht Sünde, *ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ*, und zwar deshalb nicht, *ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει*. Noch entschiedener lautet der zweite Satz *καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν*, zu welchem eine Begründung tritt, welche in der That nichts Anderes enthält als die in der Subjectsvorstellung (*πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ*) selbst ausgesprochene Voraussetzung, aber auch nichts weiter enthalten kann, weil eben in dem *γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ* alles liegt, nämlich der unbedingte Gegensatz gegen das Teufelswerk der Sünde. Wenn aber auch das zweite Satzglied mit seinem *οὐ δύναται ἁμαρτ.* den Gedanken des ersten Gliedes mit seinem einfachen *ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ* schärfer hinstellt, so ist darum noch nicht das *καὶ* vor *οὐ δύν.* mit S. Schmidt, Hunnius, E. Schmid, Spener, Schlichting u. a. in ein immo vero umzusetzen. Die Steigerung im Gedanken ist von Johannes, welcher sich mit der bloßen Hinzufügung begnügt, formell nicht weiter markirt, als durch die kraftvolle Stellung des *οὐ δύναται* vor *ἁμαρτάνειν*. Auch im ersten Gliede ist die Stellung des *ἁμαρτίαν* vor *οὐ ποιεῖ* bedeutungsvoll, um den schreienden Widerspruch zwischen der Sünde und der Geburt aus Gott fühlbar zu machen. Denn auf dieser namentlich aus V. 8 feststehenden Voraussetzung, daß die Gerechtigkeit und die Sünde als Göttliches und Teuflisches unbedingt einander entgegen sind, beruht das V. 9 ausgesprochene und in diesem Sinne ausdrücklich begründete (*ὅτι σπέρμα κτλ.*, *ὅτι ἐκ τ. θ. γεγ.*) Urtheil des Apostels. Jeder, sagt er, der aus Gott geboren ist, sündigt nicht und kann nicht sündigen, eben weil er aus Gott geboren ist, oder weil sein (Gottes) Samen in ihm bleibt. So viel ergiebt schon der deutliche Parallelismus der einzelnen Satzglieder und der organische Zusammenhang mit dem Vorhergehenden von II, 29 an, daß die Worte *ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει*, welche die Behauptung *ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ* begründen, wesent-

lich denselben Sinne haben müßen wie die Schlußworte *ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται*, durch welche die entsprechende Behauptung *οὐ δύναται ἁμαρτάνειν* (oder *ἁμαρτίαν ποιεῖν*) erwiesen wird. Der „Samen Gottes" kann also keinenfalls das Wort Gottes bedeuten, wie viele ältere Ausleger mit ungeschickter Vergleichung von Matth. 13, 3 fll. oder von 1 Cor. 4, 15. Gal. 4, 19. 1 Petr. 1, 23. Jac. 1, 18. gemeint haben (vgl. Augustin, Beda, Luther I, Grotius, Calov, Spener, J. Lange, Bengel, Benson, Whitby, Socin, Schlichting, Rosenmüller u. a.). Unverkennbar bezeichnet der „Samen" Gottes das göttliche Element, kraft dessen die Gläubigen aus Gott „geboren" sind, nicht aber den Träger oder das Mittel jener göttlichen Lebenskraft. Mit Ausnahme von S. G. Lange, welcher die Worte *ὅτι σπέρμα κτλ.* entweder erläutern will: „denn es (das Kind Gottes) kann seine Abkunft nicht verleugnen," oder noch lieber (vgl. auch Paulus und Sachmann) den Ausdruck *σπέρμα* metonymisch für „ein Kind" oder „Kinder" nehmen und umschreiben will: „denn seine Kinder bleiben ihm treu, verharren im Tugenddienste," eine Künstelei, die selbst Bengel (Semen Dei, i. e. qui natus est ex Deo, manet in Deo) jener ersten Auslegungsweise vorziehen möchte — abgesehn von diesen vereinzelten, mit den Worten und dem Gedankengange streitenden Mißdeutungen hat sich darum bei den meisten Auslegern die Ansicht geltend gemacht, daß unter dem *σπέρμα* der heilige Geist Gottes, als das Princip des neuen göttlichen Lebens der aus Gott Geborenen zu verstehn sei. Allerdings erscheint diese Ansicht in so mannichfaltigen Schattirungen, als die theologischen Vorstellungen der Exegeten über den heiligen Geist und sein Wirken verschieden sind. Manche haben so blaß und unbestimmt gezeichnet, daß kaum eine Spur des johanneischen Bildes zu erkennen ist. So hat Paulus die johanneische Anschauung, welche ganz und gar darauf beruht, daß der natürliche Mensch nur durch ein neues göttliches Element aus Gott geboren werden und so zum Nichtsündigen gelangen kann, völlig sinnlos gemacht, indem er die Worte *ὅτι σπέρμα κτλ.*

umschreibt: „weil ein Bildungstrieb für das Gute fortdauert, da der Menschengeist, weil er denkt, Rechtes, Heiliges, Vollkommenes zu denken nicht aufhören kann;" und in den „Sinnbestätigungen" fügt er hinzu, das σπέρμα bedeute „die göttliche, in Vernunft und Willenskraft (d. h. dem πνεῦμα Joh. 3, 5 fl.) des Menschen bestehende und würksame Umbildungskraft, durch welche der Mensch ein aus Gott Erzeugter wird, und eben deswegen nicht sündigen will, weil dieses göttliche Zeugungsmittel, d. h. die gebesserte Entschlossenheit und Gesinnung seines Geistes, in ihm fortwürkt." So schlimm wie Paulus ist aber niemand mit dem Texte verfahren. Aretius verstand freilich das σπέρμα αὐτ. als ardor pietatis, setzte aber hinzu: quem habent ex Spiritu Sancto. Auch Socin wollte sich die Deutung des σπέρμα vom heiligen Geiste anstatt der von dem Worte Gottes gefallen laßen, da man beides als gleichbedeutend annehmen dürfe (spiritus s. nomine intelligamus, ut saepe fit, ipsam evangelii patefactionem, quippe quae per spiritum s. sit facta). Semler redete nur von einem semen *quasi* divinum, unter welchem er (vgl. auch Carpzov) novam quandam et sanctiorem naturam verstand. Chr. F. Fritzsche (vgl. Bd. I S. LXIX) erklärte den göttlichen Samen geradezu von der Religion. Tiefer als diese Ausleger alle hat Episcopius gegriffen, welcher das σπέρμα αὐτ. erläutert: natura, indoles vel spiritus divinus, qui divino Spiritui similis est, quique quia a Deo per Spiritum et verbum Dei profectus est semen Dei appellatur. Episcopius stimmt im Grunde mit allen den Auslegern überein, welche gemäß der johanneischen Anschauung, daß wir durch Mittheilung des heiligen Geistes Kinder Gottes geworden sind (V. 24. IV, 13. Joh. 3, 6. vgl. Röm. 8, 14), unter dem Samen Gottes, durch welchen wir aus Gott erzeugt (V, 1) und geboren worden sind und welcher fortwährend unser göttliches Leben trägt und nährt, eben jenen heiligen Geist Gottes verstanden, aber meistens in undeutlicher Vorstellungsweise die göttliche Ursache mit der Wirkung derselben in uns oder den von oben (Joh. 3, 3 fll.) uns zugekommenen Geist, als die fruchtbare,

unser göttliches Leben schaffende Potenz, mit unserm neuerweckten Leben selbst zusammengefaßt haben. Dies zeigen die Umschreibungen des σπέρμα αὐτ. durch πνεῦμα τῆς υἱοθεσίας und τὸ πνευματικὸν χάρισμα (Didymus, Scholiasten, Oecumenius, — welcher auch die im wesentlichen Sinne richtige Erklärung giebt: ὁ Χριστὸς, ὃς ἐνοικῶν ἐν τοῖς πιστοῖς ποιεῖ αὐτοὺς υἱοὺς θεοῦ — Lücke), Spiritus sanctus et virtus ejus (Calvin, Beza), gratia (Lyra, Tirinus, Corn. a Lap.), nativitas spiritualis (Estius; vgl. auch Luther, Schol.), vires regenerationis, quae a Spiritu S. fit (S. Schmidt), die göttlichen Lebenskräfte (Baumgarten-Crusius, de Wette, Neander), das vom heiligen Geiste erzeugte πνεῦμα im Gegensatze gegen die σάρξ (Sander). Aber verwechselt werden darf das göttliche πνεῦμα nicht mit dem durch dasselbe, wie durch einen Samen, erzeugten pneumatischen Leben der Gläubigen. Dieses ist die Frucht von jenem. Der Geist Gottes, welcher den Gläubigen mitgetheilt ist, wirkt in ihnen, wenn er in ihnen bleibt; er ist das χρῖσμα, welches sie lehrt (II, 27); er ist das σπέρμα, auf welchem ihr Kindesleben mit seiner Hoffnung und Zuversicht (V. 3. V. 21 fll. vgl. Röm. 8, 14 fll.) wie mit seinem Nichtsündigen und dem Thun der gottgemäßen Gerechtigkeit ursprünglich und fortwährend beruht; er giebt auch in ihnen das göttliche Zeugnis, dessen Inhalt das ewige Leben selbst ist (V, 6. 11. vgl. Röm. 8, 16).

Es ist also durchaus keine menschliche Kraft, weder des Denkens noch des Wollens, sondern eine göttliche und göttliches Leben, heiliges Denken und gerechtes Wollen im Menschen schaffende Kraft, welcher der Apostel die Wirkung zuschreibt, daß der aus Gott Geborene, in welchem jener Samen Gottes bleibt, nicht sündigt, ja nicht sündigen kann. Schon mehrmals ist uns dieser schwierige Gedanke, der sich durch den ganzen Abschnitt von II, 29 an (vgl. bes. V. 4. 6. 8) hindurchzieht, begegnet; jetzt wird er in einem paradoxen Schlußworte zusammengefaßt, wie in eine scharfe Spitze auslaufend. Und die Schwierigkeit unserer Stelle ist zunächst

nicht dogmatischer (vgl. die dogmatische Literatur bei Wolf), sondern exegetischer Art; denn vor der Erörterung, ob die apostolischen Worte etwa im Sinne Jovinians ausgebeutet werden können, welcher nach Hieronymus (adv. Jovin. II, 1) auf Grund derselben behauptete: Eos qui fuerint baptizati a diabolo non posse tentari. quicunque autem tentati fuerint, eos aqua tantum et non spiritu baptizatos, oder ob dieselben etwa im Sinne Calvins (Joh. non solum docet, quam efficaciter agat semel Deus in homine, sed clare affirmat, Spiritum suam gratiam in nobis ad extremum usque persequi, ut ad vitae novitatem *inflexibilis perseverantia* accedat) für die prädestinatianische Lehre von der Unverlierbarkeit der Gnade (vgl. auch Can. Syn. Dord. V. Rej. err. 3—6. Ed. Niemeyer, p. 720) angezogen werden dürfen, oder wie überhaupt der Satz des Apostels im Zusammenhange der christlichen Lehre und angesichts des wirklichen Lebens der Gläubigen zu beurtheilen sei, — näher noch als diese theologische Untersuchung liegt die schon von Augustin scharf betonte Frage, wie doch Johannes mit sich selber übereinstimme, da er I, 8 fll. es als eine durch das Wort Gottes ausdrücklich gestrafte Lüge bezeichnet, wenn „wir," d. h. die Gläubigen, welche in der Gemeinschaft mit Gott stehn und im Lichte wandeln, sagen wollten, daß wir nicht fortwährend Sünde in uns hätten und Sünden begingen. Mit feinem Tacte hält Hieronymus gerade jene Stelle I, 8 fll. dem Jovinian entgegen, indem er in jener die Norm zur richtigen Würdigung der unsrigen erkennt; darum ist auch Hieronymus vor dem Irrthum Augustins, als ob V. 9 von einer besonders schweren Sünde, nämlich von dem Bruderhaß, die Rede sei, bewahrt geblieben und hat durch seine Erläuterung (tamdiu sciatis vos in generatione Domini permanere, quamdiu non peccaveritis. Immo qui in generatione Domini perseverant peccare non possunt, 2 Cor. 6, 14. Si susceperimns Christum in hospitio nostri pectoris, illico fugamus diabolum, si peccaverimus et per peccati januam ingressus fuerit diabolus, protinus Christus recedit) den Weg zum richtigen Verständnisse des johan-

neischen Satzes gewiesen, indem er die ideale Haltung desselben abstreifte und die in der Wirklichkeit bedingte (tamdiu — quamdiu) Gültigkeit des Princips markirte. Diese ideale Art der johanneischen Rede hat sich im Grunde allen Auslegern fühlbar gemacht, wenn auch erst die neueren jenen Ausdruck gebraucht haben. Nur Sander hat gemeint, daß man der Auctorität des Apostels zu nahe trete und den Gedankengehalt des Spruches V. 9 preisgebe, wenn man von einem idealen Standpuncte des Johannes rede. Sander mißversteht nämlich das Wort „ideal" so, als ob damit gesagt werde, daß der Spruch des Johannes in der Wirklichkeit gar nicht gelte, während die richtige Meinung der Ausleger ist, daß derselbe in der Wirklichkeit nur bedingungsweise Gültigkeit habe, indem Johannes in idealer Anschauungsweise grundsätzlich und unbedingt von einem Nichtsündigen und Nichtsündigenkönnen rede, weil er grundsätzlich und unbedingt die Voraussetzung dazu annehme: ὅτι σπέρμα αὐτ. ἐν αὐτ. μέν. Alle die Ausleger aber, von den Griechen an bis auf Lücke, de Wette und Neander, welche das ὅτι durch ein ἐφ' ὅσον, inquantum, quamdiu, quatenus und dgl. erläutert haben (vgl. Didymus, Scholiasten, Oecumenius, Augustin, Lyra, C. a Lapide, Tirin, Estius, Grotius, Luther, Hunnius, S. Schmidt, Calov, J. Lange u. v. a.), haben eben damit das ideale Temperament der johanneischen Rede bezeichnet. Sander dagegen, welcher die Frage stellen will, „wie es sich in der Wirklichkeit mit den aus Gott Geborenen verhalte, ob sie sündigen können oder nicht," und im Sinne des Apostels die Frage einfach verneinen zu müßen glaubt, giebt eine so verwirrte und ungenügende Erklärung, daß er deutlich zeigt, wie viel richtiger die übrigen Ausleger, unter denen auch sämmtliche Lutheraner sind, geurtheilt haben. Verwirrt ist die Erklärung, welche Sander von den Worten ὅτι σπέρμα κτλ. giebt, denn mit der oben angeführten irrigen Auslegung Bengels (qui natus est ex Deo, manet in eo), welche auf der metonymischen Faßung von σπέρμα beruht, will Sander die „nähere Bestimmung" verbinden, daß „das

σπέρμα τοῦ θεοῦ das vom heiligen Geiste erzeugte πνεῦμα im Gegensatze gegen die σάρξ sei"; und ganz unzutreffend ist die weitere Bemerkung, daß es „nicht zum Wesen der lutherischen Orthodoxie gehört, den Satz zu bestreiten, es gebe schon hier einen Stand der Versiegelung und Bekräftigung, wo man nicht mehr abfallen könne." Von dem „Nichtabfallenkönnen" Einzelner ist aber keine Rede, sondern von dem „Nichtsündigenkönnen" jedes aus Gott Geborenen. Alle lutherischen Ausleger behaupten ausdrücklich gegen die calvinische Anschauungsweise, daß Johannes die Möglichkeit des völligen Abfalles nicht leugne; und nur der katholische N. de Lyra sagt über das Nichtsündigenkönnen, daß dies nur Einzelnen, den Heiligen, aus besonderer Gnade gegeben werde, eine Behauptung, welche nach I, 8 fll. ebenso falsch ist, wie die wiederum von den lutherischen Auslegern (vgl. bes. Calov) als pelagianisch und socinianisch bestrittene Meinung, daß alle wahrhaft Wiedergeborenen ohne Sünde lebten.

Nur eine heidnische Ethik, welcher das Wesen der Gerechtigkeit und der Sünde verborgen war (vgl. S. 22), konnte so hochmüthige Behauptungen wagen, wie die scheinbar ähnlichen Aussprüche des Seneca: Vir bonus non potest non facere, quod facit, und: in omni actu par sibi, jam non consilio bonus, sed more eo perductus, ut non tantum recte facere posset, sed nisi recte facere non posset (bei Wetstein). Dagegen zeigt sich selbst bei den Rabbinen, welche alle Bewohner der heiligen Stadt von Sünden frei sprachen (Nunquam homo fuit Hierosolymis, in cujus manu esset peccatum. Vgl. Schöttgen), soviel Erinnerung an die alttestamentliche Wahrheit, daß sie jenen Satz doch nur im Hinblick auf die täglichen Opfer, welche fortwährend alle Sünden getilgt hätten, halten konnten. Johannes, welcher in dem Nichtsündigen und dem Thun der Gerechtigkeit die Erweisung des göttlichen Lebens der aus Gott, dem Gerechten, Geborenen erkennt, fordert I, 8 fll. als das erste Merkzeichen des Lichtwandels in der wirklichen Gemeinschaft mit Gott, als ein wesentliches Thun der Wahrheit — oder auch der Gerechtigkeit — das aufrichtige und demü-

thige Bekenntnis der fortwährenden Sündhaftigkeit. Sein hochherziger Ausspruch V. 9 ist deshalb nicht hochmüthig, weil er mit jenem demüthigen Worte (I, 8 fll.) nicht nur nicht im Widerspruche steht, sondern auf jenes sich gründet. Darum hat Paulus wahrlich kein Recht, die „Armensünder=Demuth" derjenigen zu bespötteln, welche, „nur immer bekennen: Ich kann gar nicht aufhören zu sündigen," und dieser „unseligen Theorie" gegenüber die „beharrliche Willensanstrengung" der Moralischen zu preisen. Exegetisch angesehn liegt diesem unverständigen Urtheile der Irrthum zu Grunde, daß das *οὐ δύναται ἁμαρτ.* so viel bedeute als: „er will nicht sündigen, er erlaubt es sich nicht." Nicht wenige Ausleger haben nämlich die Schwierigkeit des johanneischen Satzes durch eine Umdeutung des *οὐ δύναται* zu heben oder vielmehr zu umgehen versucht. Man ging davon aus, daß (vgl. schon Didymus) von einer *ἀδυναμία φυσικῇ* die Rede nicht sein könne, und setzte daher, um die sittliche Bedeutung des apostolischen Spruches (dictum moraliter. Grotius. Vgl. Baumgarten-Crusius, Mayer) hervorzuheben, das textgemäße *οὐ δύναται* um in ein *δυνάμενος οὐ βούλεται* (Didymus. Vgl. Scholiast I, Oecumenius), oder in non debet (vgl. Augustin, de natura et grat. c. 14. Benson), oder schwächte sonst die johanneische Vorstellung ab, wie z. B. Episcopius umschreibt: alienus est a peccando, cui videlicet peccare non tantum difficile et grave est, sed molestum etiam et abominandum, ut natura et indoles a peccando abhorreat. Andere, welche das *οὐ δύναται* strenge festhielten, suchten in der genaueren Bestimmung des Begriffes *ἁμαρτάνειν* die Lösung der Schwierigkeit. Die alten katholischen Ausleger dachten an die peccata mortalia, und mit ihnen stimmen alle die überein, welche das *ἁμαρτάνειν* durch operam dare peccato, manere in peccato, scientem et volentem peccare und ähnliche Umschreibungen erläutert haben (vgl. Socin, Beza, Luther, Calov u. a.). Zugleich betonte man aber immer die Bedingung einer solchen Freiheit von Sünde, nämlich daß nur ein wirklich aus Gott Geborener „nicht sündige" und „nicht sün-

digen könne," indem man mit besonderem Nachdrucke hervorhob, daß das γεγεννημένος soviel bedeute wie γεννητός d. h. einen bleibenden Zustand bezeichne (Grotius), oder gewöhnlich aus den Worten ὅτι σπέρμα κτλ. die nothwendige Bedingung ausdrücklich entwickelte. Zum Theil sind diese Aushülfen recht ungeschickt, namentlich die Umdeutungen des οὐ δύναται und die mit dem Wortlaute und mit dem Gedankengange unverträglichen Beschränkungen des Begriffs ἁμαρτάνειν, indessen spricht sich überall das richtige Streben aus, den johanneischen Spruch in Übereinstimmung mit der gesammten durch das christliche Glaubensleben erprobten Schriftwahrheit zu verstehn. Dabei liegt der Unterschied zwischen den älteren und den neueren Auslegern, wie Lücke, Rickli, de Wette und Neander, darin, daß jene mehr unmittelbar einzelne Momente des apostolischen Gedankens zu mäßigen und gleichsam auf den Ton des wirklichen christlichen Lebens herabzustimmen suchen, während die neuern zunächst die volle Schärfe des Textes, wie er lautet, anerkennen, dann aber erinnern, daß die ideale Wahrheit des von Johannes ausgesprochenen Princips fortwährend als Norm und als Ziel über dem wirklichen Leben der Gläubigen schwebe und daß insofern der Ausspruch des Apostels im wirklichen Leben der Gotteskinder nur eine relative Bewährung finde. Keiner aber von allen den Auslegern, welche auf die eine oder andere Weise den idealen Charakter der johanneischen Anschauung anerkannt haben, hat übersehn, daß auch im wirklichen Leben der aus Gott Geborenen etwas vorhanden ist, das dem idealen Worte: „sie können nicht sündigen" in voller Wahrheit entspricht. Die Kinder Gottes, in welchen der göttliche Samen ihres ewigen Lebens bleibend ist, haben wirklich ein heiliges Privilegium, wie Steinhofer sagt, des Nichtsündigens und Nichtsündigenkönnens, in dem Maße nämlich als in ihnen das neue göttliche, aller Sünde unbedingt entgegengesetzte und in gottähnlicher Gerechtigkeit sich erweisende Leben wirklich vorhanden ist und bleibt. Zu allen Zeiten haben Ausleger von allen theologischen Richtungen (vgl. Didymus, Oecumenius, Estius, Schlichting, Luther,

Hunnius, S. Schmidt, Calov, Bengel, J. Lange, Rosenmüller, Lücke, Neander u. a.) darauf hingewiesen, daß mit dem Sündigen schlechthin unvereinbar sei (ἀνακόλουθον καὶ ἀνάρμοστον. Didymus) das durch die Geburt aus Gott wirklich erzeugte neue Leben der Gläubigen, welches wesentlich den Geist von aller Sünde entfremde (ἀνεπίδεκτον ἁμαρτίας τὸν νοῦν ἡμῶν ποιεῖ. Oecumenius), mit einem unversöhnlichen Haße gegen jede Sünde erfülle und zu einem rastlosen Kampfe gegen dieselbe antreibe. Vortrefflich sagt Luther, daß ein Kind Gottes in diesem Kampfe wohl täglich Wunden davon trage, jedoch nie die Waffen wegwerfe und nie Frieden mit dem Todfeinde mache. Die Sünde regt sich noch, aber sie herrscht nicht mehr; die eigentliche Lebensrichtung der Gläubigen ist wider die Sünde, ist ein Nichtsündigen, ein Nichtsündigenwollen und Nichtsündigenkönnen; der aus Gott Geborene ist aus einem Knechte der Sünde ein Knecht der Gerechtigkeit (Röm. 6, 18 fll.) geworden; er will und kann dem in ihm bleibenden göttlichen Samen gemäß — oder wie Paulus sagt, dem inwendigen Menschen nach (Röm. 7, 15 fll.) — nur das Göttliche, die Gerechtigkeit, obwohl das noch nicht völlig getödtete Fleisch fortwährend widerstrebt und sündigt, so daß eben in Kraft des neuen Lebens fortwährend die Sünde bekannt, die Vergebung angenommen (I, 8 fll.), die Versuchung des Bösen gemieden und überwunden (V, 18) und die Selbstreinigung und Heiligung (V. 3) geübt werden muß.

V. 10. So bestimmt also die gottgemäße Gerechtigkeit von der gottwidrigen, teuflischen (V. 8) Sünde sich unterscheidet, ebenso deutlich muß in dem Thun der einen oder der andern die Erweisung liegen, daß jemand ein Kind Gottes, aus Gott geboren, oder ein Kind des Teufels, aus dem Teufel, ist. In diesem Sinne schließt der Apostel mit der ersten Hälfte von V. 10, dem Epilogus superioris argumenti, wie Luther treffend sagt, die allgemeine bis zum äußersten Ende durchgeführte Entwickelung des Hauptgedankens II, 29 ab. Mit Recht wird dann aber das neue specielle Moment der Gerechtigkeit, nämlich die Bruderliebe, in der zweiten Hälfte

von V. 10 so eingesetzt, daß die organische Verbindung mit dem Hauptgedanken von vornherein einleuchtet. Es verschlägt daher nicht viel, ob man den ersten Satz von V. 10 Ἐν τούτῳ — τοῦ διαβόλου zum Vorhergehenden (Didymus, Estius, Luther, Calvin, Aretius, Bengel, Steinhofer, Baumgarten-Crusius, Lücke, Neander) oder zum Nachfolgenden (Scholiast II, Grotius, S. Schmidt, Spener, J. Lange, Episcopius, C. a Lapide, Tirinus) zieht, oder auch ohne bestimmt zwischen den beiden Ansichten zu entscheiden (vgl. Calov, de Wette, Sander, Mayer) den ganzen V. 10 als den Übergang aus der allgemeinern in die speciellere Entfaltung des Hauptgedankens von der Gerechtigkeit der Kinder Gottes im Gegensatze zu der Ungerechtigkeit der Teufels- oder Weltkinder ansieht; aber genau entspricht nur jene erste Ansicht der Anlage des Textes, weil gerade die Recapitulation der vorangegangenen Entwickelung, welche in der zweiten Hälfte von V. 10 gegeben wird (πᾶς ὁ μὴ — ἐκ τ. θεοῦ), um hieran das neue Moment (καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν κτλ.) anzuknüpfen, nur dann recht ebenmäßig erscheint, wenn damit auf einen abgeschloßenen Gedankengang zurückgegriffen wird, um auf demselben weiter zu bauen. Johannes rundet zuerst V. 10[a] die allgemeine Entfaltung des Hauptsatzes II, 29 zu einem kräftigen Resultate ab; dann geht er, V. 10[b], an das bisherige ausdrücklich anknüpfend zu einer besondern Paraklese über.

Die Formel ἐν τούτῳ (vgl. Bd. I S. 172) weist also nicht auf die erst in der zweiten Hälfte von V. 10 nachfolgenden Unterscheidungszeichen der Kinder Gottes hin, sondern auf das V. 9 in vollster Schärfe ausgesprochene Kriterium zurück. Das Nichtsündigen, ja das Nichtsündigenkönnen ist, im Gegensatze zu dem Thun der Sünde, als des Teufelswerkes (V. 8), das significanteste Wahrzeichen derjenigen, welche durch das Thun der Gerechtigkeit ihre Geburt aus Gott, dem Gerechten, beurkunden. Aber auch die Teufelskinder werden insofern durch dasselbe Kriterium offenbar, als sie anstatt des Nichtsündigens und Nichtsündigenkönnens das gerade Gegentheil, das Thun

der gottwidrigen Sünde, darstellen. Natürlich kann nur wer jenes Kriterium selbst in seiner heiligen Bedeutung anerkennt dieses Offenbarsein, φανερά ἐστι, verstehn. „Offenbar, sagt mit Recht Lücke, dem auch Sander beistimmt, ist dieser Unterschied nur im Lichte der göttlichen κρίσις. Die unkritische Welt vermischt und verwirrt Gutes und Böses, Gott und Teufel.“ In jeder Beziehung gilt was Johannes schon V. 1 gesagt hat: die Welt kennt uns nicht, weil sie Gott nicht kennt, aus dem wir geboren sind. Die gottentfremdete, vom Bösen beherrschte Welt hält Finsternis für Licht, Lüge für Wahrheit, Zügellosigkeit für Freiheit, Glauben für Dummheit, Sünde für Gerechtigkeit, Tod für Leben; denn göttliche Dinge erkennt nur der, welcher sie hat und in ihnen lebt. Den Kindern des Teufels ist ihr eignes sittliches Wesen solange ein Geheimnis, bis sie das Gericht des heiligen Geistes annehmen und selbst durch den göttlichen Samen aus Gott geboren und zu Kindern Gottes werden. Allerdings liegt es durchaus nicht im Zusammenhange, auf die Möglichkeit einer solchen Umwandlung hinzuweisen, da Johannes nur den factischen Gegensatz zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels ins Licht setzt; aber jedem dualistischen Mißverständniße entgegen ist daran zu erinnern, daß der Ausdruck τέκνα τοῦ διαβόλου, welcher hier (vgl. Joh. 8, 44. AG. 13, 10), wegen der Correspondenz mit dem herrschenden Begriffe τέκνα τοῦ θεοῦ (vgl. II, 29) gewählt ist, ebensowenig die Vorstellung von der möglichen Bekehrung derer, welche gegenwärtig „Kinder des Teufels“ sind, ausschließt, als der im Sinne ganz gleiche Ausdruck ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι (V. 8. Vgl. S. 130).

V. 10. Πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

V. 11. ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους·

V. 12. οὐ καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια.

V. 13. Μὴ θαυμάζετε, ἀδελφοί, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος.
V. 14. ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ.
V. 15. Πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἴδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν ἑαυτῷ μένουσαν.
V. 16. Ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι.
V. 17. ὃς δ' ἂν ἔχῃ τὸν βίον τοῦ κόσμου καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρείαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ, πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ;
V. 18. Τεκνία, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ.

Abgesehn von der auf exegetischen Ansichten beruhenden Abtheilung des Textes weicht der gegebene Wortlaut von der größern Edition Lachmanns nur V. 10 ab, wo Lachmann der Vulgata und mehreren alten Vätern gemäß geschrieben hat ὁ μὴ ὢν δίκαιος. In seiner kleineren Ausgabe hatte er jedoch die Lesart des Cod. B gebilligt, welche auch durch viele Minuskeln und Versionen (Syr. Arab. Aethiop.) bestätigt und nach der Recepta von allen Editoren festgehalten ist. A und C nebst einigen unbedeutenden Zeugen bei Matthäi haben aus V. 7 und II, 29 den Artikel τὴν vor δικαιοσύνην eingeschoben, sprechen aber in der Hauptsache gleichfalls für die gewöhnliche Lesart. — V. 11 haben alle nennenswerthen Editoren die wohlbezeugte und allein sinnvolle Lesart ἀγγελία der von C, einigen Minuskeln und Versionen (vgl. Wetstein und Griesbach) vertretenen Variante ἐπαγγελία vorgezogen. Vgl. Bd. I S. 67 fl. — V. 12. In der äthiopischen Version fehlen die Worte καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν, welche Mill (Proleg. 1218) für einen Zusatz erklärte. Er hatte aber nicht gewagt, dieselben aus dem Texte zu verweisen. — V. 13. Den Zusatz μου hinter ἀδελφοί, welcher,

wie V. 18 hinter *τεκνία*, ohne allen diplomatischen Grund aus der Recepta in die Ausgaben von Wetstein, Mill, Griesbach u. a. übergegangen ist, hat schon Griesbach als verdächtig notirt. Die äthiopische Version hat anstatt des *μοῦ* ein *ἡμῶν* eingeschoben. — V. 14. Nach *ὁ μὴ ἀγαπῶν* findet sich der aus dem Zusammenhange (vgl. bes. V. 15) entnommene Zusatz *τὸν ἀδελφόν* bei C., Syr. Arab. Aeth. Gegen denselben — der auch in exegetischer Hinsicht nicht viel geschickter ist als die V. 16 zu *τ. ἀγάπην* gemachten Zusätze *τοῦ θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ* oder *αὐτοῦ* in der Vulgata, der syrischen und andern Versionen — zeugen A und B nebst der Vulgata. Schon Griesbach und Mill (Proleg. 1357) haben den Zusatz verworfen. Lachmann und Tischendorf nehmen denselben nicht mehr in den Text. — V. 16 ist anstatt des recipirten *τιθέναι*, welches Mill, Wetstein, Griesbach und Matthäi gehalten haben, mit Lachmann *θεῖναι* zu lesen, nicht allein wegen der entschiedenen Beglaubigung durch ABC, sondern auch weil der griechische Sprachtact den Aoristus fordert; denn in der Sache selbst liegt die Vorstellung des Momentanen, nicht die der Dauer. Man sagt deshalb auch: *ἀποθανεῖν ὑπὲρ τῆς πατρίδος καλόν ἐστι* (vgl. Kühner, II, 80). — V. 17. Nur untergeordnete Zeugen haben die durch ABC geschützten Worte *ἀπ' αὐτοῦ* ausgelaßen. Sie stehn in der Vulgata, im recipirten Texte und in allen kritischen Editionen. — V. 18. Der Artikel *τῇ* vor *γλώσσῃ* ist trotz der vollsten Beglaubigung in der Recepta ausgelaßen, weil das parallele *λόγῳ* ohne Artikel steht. Aber schon Griesbach empfahl die Restitution des *τῇ*, welches von Lachmann und Tischendorf mit Recht in den Text gesetzt ist. Ganz ebenso verhält es sich mit dem *ἐν* vor *ἔργῳ*. —

Die Bruderliebe hat der Apostel schon im ersten Haupttheile des Briefes als die eigenthümliche Krone des christlichen Lebens dargestellt. Dort erschien sie als die Spitze des gesammten Lichtwandels der Gläubigen, welche mit dem Vater und dem Sohne Gemeinschaft haben und nach dem Vorbilde Christi wandeln, als die Erfüllung des wesentlich christlichen

Gebotes, welches von Anfang ihres neuen Lebens an die Gläubigen gehabt haben, und als das thatsächliche Wahrzeichen, daß sie nicht mehr in der Finsternis, sondern im göttlichen Lichte sind und bleiben (II, 6 fll.). Ganz ähnlich schildert Johannes in unserm zweiten Brieftheile die Bruderliebe als die besondere Tugend, in welche das gesammte Gerechtigkeitthun der aus Gott Geborenen ausläuft. Der ganze Abschnitt V. 10—18 steht in demselben Verhältnisse zu II, 29—III, 10 wie II, 6—11 zu I, 5—II, 5. Nicht nur ist der Fortschritt vom Allgemeinen — dem Wandel im Lichte, dem Thun der Gerechtigkeit — zu dem Besondern, der Bruderliebe, derselbe, sondern auch im Einzelnen ist die Entwickelung der Liebespflicht selbst durchaus ähnlich; und wenn auch in unserem Abschnitte, dem Hauptsatze II, 29 gemäß, gleichsam andere Grundtöne durchklingen, als II, 6 fll., wo alles auf dem Grundgedanken, daß Gott Licht sei (I, 5), steht, so wird dadurch der wesentliche Parallelismus nur noch mehr ins Licht gesetzt, weil jene beiden Grundanschauungen selbst im Wesentlichen gleichen Gehalt haben. Hier wie dort erscheint das Gebot der Bruderliebe (V. 11 ἡ ἀγγελία. II, 6. 7. ἡ ἐντολή. ὁ λόγος) als das von Anfang an den Gläubigen bekannte (ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς. V. 11. ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς. II, 7). Sie ist die Pflicht (ὀφείλομεν. V. 16. ὀφείλει. II, 6), welche aus dem Vorbilde Christi für jeden erwächst, welcher in der Gemeinschaft mit Christo lebt und ihm nachwandelt. Sie zeigt, ob wir im Leben oder im Tode, im Lichte oder in der Finsternis sind (V. 14. II, 9 fll.); denn es gilt entweder Liebe oder Haß, entweder Leben oder Tod (V. 12 fll. II, 9 fll.). Eigenthümlich aber ist unserm Abschnitte, daß hier, obwohl der ideale Charakter der christlichen Grundsätze keineswegs verläugnet wird, das concrete Leben der Gläubigen bestimmter angefaßt wird, indem theils unter Hinweisung auf Kain und Abel der schon V. 1 angedeutete feindliche Gegensatz der Welt gegen die Gotteskinder erläutert (V. 12 fll.), theils die christliche Bruderliebe in concreten Gestalten gezeichnet wird (V. 16 fll.).

V. 10. Die feine Anlage des Satzes, welcher einer

„Entwirrung" (Lücke) nicht bedarf, entspricht vollkommen dem Gedankengange. Von der allgemeinen Entfaltung des „Thuns der Gerechtigkeit," wie es den Kindern Gottes geziemt, geht der Apostel zu der besondern Pflicht der Bruderliebe über (vgl. Bengel u. a.). In dem Thun der Gerechtigkeit ist die Bruderliebe beschloßen; sie ist der besondere, significanteste Erweis dafür, daß wir aus Gott sind, weshalb Augustin nicht unrichtig bemerkt: Dilectio *sola* discernit inter filios Dei et filios diaboli (vgl. auch Beda). Von der wirklichen Geburt aus Gott läßt sich die besondere Erweisung derselben in der Bruderliebe sowenig trennen, wie das Thun der gottähnlichen Gerechtigkeit überhaupt. Diese Grundanschauung hat schon Didymus wiedergegeben: Quoniam, qui facit justitiam, ex Deo natus est, consequens est, ut, qui ita natus est, diligat fratrem. Ungeschickter bezeichnet Episcop dies von allen Auslegern anerkannte Verhältnis dadurch, daß er das καὶ vor ὁ μὴ ἀγαπῶν in ein proinde umwandelt. Das καὶ (vgl. Bd. I. S. 99) knüpft einfach das neue, specielle Moment an den aus der bisherigen Erörterung sich ergebenden allgemeinern Satz πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσ. οὐκ ἔστιν ἐκ τ. θ. an; und sinnvoll stellt Johannes den hinzukommenden Subjectsbegriff hinter das Prädieat οὐκ ἐστίν ἐκ τοῦ θεοῦ. So tritt zuerst die Recapitulation πᾶς ὁ μὴ ποι. — τοῦ θεοῦ kräftig hervor und bildet für das Neue, καὶ ὁ μὴ ἀγαπ. τ. ἀδ. αὐτ., die Grundlage, indem das Prädicat οὐκ ἐστ. ἐκ τ. θ. gerade deshalb auch für den neuen Subjectsbegriff gilt, weil dieser aus den vorhergehenden eigentlich nur herausgehoben wird.

Sonst enthält der Vers keine Schwierigkeit. Vor δικαιοσύνην fehlt, abweichend von II, 29. III, 7, der Artikel in demselben Sinne, wie V. 9 (vgl. dagegen V. 4. 8) vor ἁμαρτίαν. Es kömmt in der Recapitulation nur auf den wesentlichen Begriff an sich an, nicht darauf, daß die Gerechtigkeit, welche von den Kindern Gottes gethan wird, die bestimmte, der Gerechtigkeit Gottes (II, 29) und Christi (V. 7) entsprechende ist, obwohl in der Sache sich dies von selbst versteht. Bekannt

ist auch aus II, 9 (vgl. Bd. I, S. 218), daß der Apostel die Bruderliebe von der Liebe der aus Gott Geborenen unter einander versteht (V. 11. V, 1 fl.), nicht aber, wie Estius, Grotius, Rosenmüller, Rickli und einige Andere gemeint haben, von der Liebe gegen alle Menschen schlechthin, welche letztere Ansicht Rickli sogar damit stützen will, daß er, das V. 12 erörterte Beispiel von Kain und seinem Bruder ganz gegen den Sinn des Johannes preßend, erinnert: „wie Kain und Abel bei allem Haß des erstern Brüder blieben, so werden auch die ihnen gegenüber gestellten Parteien, Welt und Christenheit, als Brüder, wenn noch so ungleiche, behandelt.“ Mit Recht haben Schlichting, Episcop, Spener und fast alle übrigen Ausleger der überall im Briefe gleichen Anschauungsweise gemäß unter den „Brüdern“ die Brüder in Christo verstanden; und wenn einige, wie J. Lange, daneben noch an die Nichtchristen denken wollten, so geschah dies in der an sich richtigen Voraussetzung, daß die ächte christliche Liebe auch alle Feinde umfaße, ein Gedanke, welcher jedoch vom Texte so fern liegt, daß weder die Nichtberücksichtigung desselben in den apostolischen Worten irgendwie auffallen kann, noch die Eintragung desselben nöthig erscheint.

V. 11. In der Bruderliebe aber findet der Apostel deshalb das eigenthümliche Wahrzeichen unserer Geburt aus Gott, weil (ὅτι) vom ersten Anfange des neuen Lebens an (ἀπ' ἀρχῆς. vgl. II, 7. Bd. I, S. 204) uns die Botschaft verkündigt ist, daß wir einander lieben sollen. Die Bruderliebe ist also nicht etwas Zufälliges im christlichen Wesen, nicht etwas, das erst nach und nach entwickelt werden oder nur bedingungsweise sich finden muß, sondern so gewiß die Liebe Gottes in Christo das göttliche Leben der Gläubigen erzeugt hat und von Anfang an trägt und nährt, so gewiß muß dies Kindesleben aus Gott auch von Anfang an sich durch die Bruderliebe bethätigen, und von der Botschaft, durch welche uns die Liebe Gottes verkündigt und unser göttliches Leben vermittelt ist, hat niemals die Botschaft „daß wir einander lieben sollen“ getrennt sein können. Es versteht sich darum auch von selbst,

daß überall und zu allen Zeiten, wo nur überhaupt christliche Wahrheit und christliches Leben ist, das Liebesgebot unbeschränkt gilt und der Grundsatz des Apostels, daß an der Bruderliebe die aus Gott Geborenen offenbar werden, sich bewähren muß. Dies gegen Socin, welcher überhaupt die ideale (S. 147) Anschauungsweise des Apostels, nach welcher keine Mittelstufe zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels anerkannt wird, mißverstand und daher den Satz V. 10 auf die Christen beschränken wollte, welche die durch Wunder bezeugte Predigt der Apostel selbst gehört hätten. Die bestimmte Widerlegung dieser Ansicht giebt unser V. 11, wo Johannes den letzten Gedanken von V. 10 ausdrücklich begründet. Haben doch auch wir die wirkliche apostolische Predigt (qualis esse debet et qualis ea erat, quae tempore ipsius Apostoli exstiterat. Socin), durch die alten Wunder auch für uns bezeugt und durch neue Wunder alte Tage bekräftigt. Ἀγγελία bezeichnet an unserer Stelle so wenig wie I, 5 die res annunciata (et semper annuncianda), wie die katholischen Ausleger (vgl. Lyra, C. a Lapide, Tirin, Estius) behaupten; auch ist ἀγγελία an sich nicht gleich ἐντολή (Schlichting, S. G. Lange, Baumgarten-Crusius; vgl. auch Aretius mit seiner Umschreibung: doctrina aliquid praecipiens, und Er. Schmid); vielmehr erwächst die Vorstellung von dem Gebote in der Botschaft, oder in dem λόγος II, 7, erst durch die Composition mit der einen Zweck, ein Ziel oder eine Aufgabe setzenden Partikel ἵνα (vgl. Bd. I. S. 156). Insofern kann allerdings die gefällige Anmerkung Bengels zu ἀγγελία: Liberalissima appellatio, numquam *legem* appellat, nur für halbwahr gelten; denn Johannes bestimmt in der That die Liebespflicht (ὀφείλομεν V. 16. II, 6) durch eine ausdrückliche ἐντολή, wenn er auch nicht νόμος sagt (II, 7. III, 23. IV, 21. Joh. 13, 34), und dieselbe Vorstellung liegt, wie gesagt, auch in unserer Stelle.

V. 12. Liebe also sollen die Kinder Gottes der empfangenen Botschaft gemäß unter einander haben und durch diese Bruderliebe erweisen, daß sie aus Gott geboren sind; nicht

sollen sie dem Kain gleichen, welcher zuerst durch die blutige That des Brudermordes das widergöttliche Wesen des Haßes offenbarte und durch seinen Bruderhaß, in welchen seine bösen Werke ausliefen, wie auf der andern Seite das ganze Thun der göttlichen Gerechtigkeit (der „gerechten Werke") besonders in der Bruderliebe zum Vorscheine kömmt, bewies, daß er nicht aus Gott, sondern aus dem Bösen, dem Teufel, war.

Die elliptische, oder richtiger, die brachylogische (vgl. Kühner II. 601) Construction des Satzes hat den Auslegern viele unnöthige Mühe gemacht. Sprachwidrige Lösungen finden sich bei Paulus, welcher die Worte *οὐ καθὼς Κάϊν* als einen für sich stehenden Ausruf erklärte, und bei Sander, welcher ein *ἐσμέν* ergänzen möchte. Bei den übrigen Auslegern spricht sich, wenn auch häufig sehr unbeholfen, das richtige Gefühl von dem Sinne des Satzes aus, dessen syntaktische Organisation man nur nicht deutlich anschaut. Die meisten Ausleger, namentlich alle ältern, ergänzen erstlich hinter *Κάϊν* ein sitis, faciamus, nos geramus u. dgl. — Grotius, dem Lücke beistimmt, ergänzt *ὦμεν ἐκ τοῦ πονηροῦ*, was aber auch dem Sinne nach ebenso wenig anspricht, als die Suppletion von diligamus (Cain enim se ipsum tantum dilexit) bei C. a Lapide, — und dann um den Satz wieder in Zusammenhang zu bringen, vor *ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν* das Relativum, dessen Mangel Beza, Socin u. a. sogar einen Hebraismus nannten. Die Construction, in welcher eigentlich nichts zu ergänzen ist, wie de Wette richtig urtheilt (vgl. auch Winer, S. 523), ist ähnlich wie Joh. 6, 58; eine völlig zutreffende Parallele aus Demosthenes Mid. p. 415 A) hat Winer: *οὐ γὰρ ἐκ πολιτικῆς αἰτίας, οὐδ᾽ ὥσπερ Ἀριστοφῶν — ἔλυσε τὴν προβολήν.* Johannes schildert den sittlichen Zustand und die entsprechende Handlungsweise des Kain, den er als einen Repräsentanten der Teufels- oder Weltkinder darstellt, und überläßt es dem Leser, die durch die Worte *οὐ καθὼς* K. angedeutete Verschiedenheit der Gotteskinder dem Zusammenhange gemäß zu verstehn. Dieselbe latitirt in der gegebenen Schilderung des Kain. Einfacher würde der Satz sein, wenn Johannes geschrie-

ben hätte: οὐ καθὼς Κάϊν ἔσφαξε τὸν ἀδ. αὐτ., weil dann dem ἀγαπᾶν ἀλλήλους, als dem Zeichen der Gotteskinder, das blutige Haßen, als das Merkmal der Teufelskinder, unmittelbar entgegenstände. Es ist aber mit einer gewißen Prägnanz zuerst das aus V. 8—10 fest stehende Urtheil ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν ausgesprochen, und dann die thatsächliche Erweisung καὶ ἔσφαξε τ. ἀδ. αὐτ. nachgebracht. Übrigens ist die Form der Rede leicht. Σφάζειν heißt eigentlich cultro jugulum aperire, ut sanguis effluat, und wird in diesem Sinne besonders von den Opfernden ausgesagt (vgl. K. F. Hermann, Lehrb. d. gottesdienstl. Alterth. d. Griechen. Heidelb. 1846. §. 28. 14.) Aber neben dieser Bedeutung (vgl. AG. 8, 32. Apoc. 5, 6. 9. 12) findet sich das Wort bei den Griechen wie bei den LXX (vgl. Biel, s. v.) und im N. T. für „tödten" überhaupt Apoc. 6, 4. 9. 18, 24). Deshalb ist die Bemerkung Piscators, daß Kain seinen Bruder mit einem Messer ermordet haben möge, nicht einmal durch den Ausdruck ἔσφαξεν motivirt. Über χάριν, welches in der classischen und in der biblischen Gräcität als Präposition und als Postposition vorkömmt, vergleiche Biel, s. v. Bretschneider, s. v. und Kühner, II. 272 fl.

Der Sinn und die Beziehung von V. 12 beruht im engsten Znsammenhange mit dem, was bisher über die Kinder des Teufels gesagt ist, darauf, daß erstlich Kain als ein Kind des Teufels, ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν, angesehn wird (vgl. V. 8. 10), weil er durch seine bösen Werke, τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, insbesondere durch seinen Bruderhaß und Brudermord, die charakteristische Spitze derselben, καὶ ἔσφαξε κτλ., sich als ein Kind des Teufels auswies; zweitens darauf (vgl. V. 13 fll.), daß Kain und der von ihm gehaßte und getödtete Bruder als Repräsentanten des allgemeinen Gegensatzes der Teufelskinder gegen die Gotteskinder, oder der Welt gegen die Gläubigen, welche gleich dem Abel durch gerechte Werke (τὰ δὲ τ. ἀδελφ. αὐτ. δίκαια) ihre Geburt aus Gott bethätigen (vgl. V. 9. 10. II, 29) und den Haß der Welt auf sich ziehn, angeschaut werden. Alles Einzelne ist nach der

Erörterung von II, 29 völlig klar, und man bedarf nicht nur nicht der rabbinischen Fabeln, nach welchen der Teufel bei der physischen Zeugung des Kain mitgewirkt haben soll (vgl. L. Cappellus in den Crit. sacr. Schöttgen und Wolf), und der Annahme, daß Johannes dergleichen Träumereien „mystisch“ ausgedeutet habe (Whitby, S. G. Lange), sondern eine solche Auslegung verstößt geradezu wider den ganzen Textzusammenhang und ist ebenso verkehrt, wie die auch auf unsere Stelle von einzelnen Kritikern gestützte Behauptung, daß sich ein gnostischer Dualismus in dem johanneischen Briefe finde. Das apostolische Urtheil über den Kain: ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν, nebst der nachfolgenden Erörterung, ist ebenso wenig dualistischer Art, wie der Satz V. 8. Auch zu unserer Stelle sagt schon Didymus mit Recht: Licet dicatur ex maligno esse propter opera tunc mala, tamen *non naturaliter* est in illo (vgl. auch C. a Lapide: Cain erat filius non Dei, sed diaboli, *non generatione*, sed imitatione et suggestione). Die Sünde überhaupt und der Bruderhaß insbesondere ist nach V. 8 und V. 10 das wirklich Teuflische; bei wem dies sich findet, der ist aus dem Teufel. Dieses reale Verhältnis hatte der Apostel V. 8 durch die Correspondenz zwischen ποι. τὴν ἁμαρτίαν und ὁ διαβ. ἁμαρτάνει bezeichnet: an unserer Stelle findet eine ganz ähnliche, schon von J. Lange u. a. bemerkte Correspondenz statt zwischen ἐκ τ. πονηροῦ ἦν und τ. ἔργα αὐτ. πονηρὰ ἦν. Auf der andern Seite aber wird Abel (vgl. Hebr. 11, 4) durch die Worte τὰ δὲ τ. ἀδ. αὐτ. δίκαια als ein aus Gott Geborener bezeichnet, weil ihm eben das den Kindern Gottes eigenthümliche ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην (II, 29. III, 7. 10) zugeschrieben wird. So faßt Johannes die Geschichte Gen. 4 unter den von II, 29 an unverrückten Gesichtspunkt, ohne von derselben irgendwie abzuweichen. Lücke hat eine Abweichung darin gefunden, daß nach der Genesis der Neid über das dem Herrn wohlgefälligere Opfer Abels, nach Johannes dagegen, da ἔργα nicht von den Opfern, sondern der Handlungsweise überhaupt zu verstehn sei, der rein teuflische Haß,

womit der Böse den Guten verfolgt, weil zwischen Gut und Bös eine ewige Feindschaft ist, als die „Ursach des Mordes" erscheine. Schon ältere Ausleger haben ein ähnliches Bedenken gehabt und die scheinbare Schwierigkeit mitunter ganz unpassend zu heben versucht. So meinen Socin und Episcop, daß Johannes die Behauptung, Kain habe seinen Bruder erschlagen, weil seine eignen Werke böse gewesen seien, deshalb gewagt haben möge (ausus est asseverare. Socin), weil Gott selbst durch sein Verhalten bei den Opfern der Brüder gezeigt habe, und zwar auf eine auch dem Kain verständliche Weise, daß der Eine angenehm und gerecht, der Andere nicht, gewesen sei. Lyra dagegen unterscheidet die von Johannes hervorgehobene occasio praevia und die in der Genesis ausgedrückte occasio propinqua; jene ist die Bosheit des Kain, um welcher willen Gott sein Opfer ungnädig ansah, diese ist der Haß, welcher so in dem neidisch Gewordenen entstand und ihn zum Morde trieb. Aber alle diese Aushülfen sind ganz unstatthaft und unnöthig, da Johannes die bekannte Geschichte Gen. 4 nicht wiedererzählt, sondern von seinem Standpunkte aus als ein charakteristisches Beispiel behandelt, weshalb es auch ganz gegen unsern Text — und selbst gegen den Sinn der ursprünglichen Erzählung — ist, wenn man die ἔργα πονηρά von dem Haße und dem Neide im Herzen des Kain, die ἔργα δίκαια dagegen von der Liebe des Abel (Augustin, Beda) versteht oder daneben noch fingirt, daß Kain nur schlechte Gaben geopfert, das Beste aber für sich behalten habe, und dem Abel drei gute Werke, virginitas, sacerdotium und martyrium (vgl. C. a Lapide), zuschreibt. Vielmehr schreibt Johannes dem Kain böse und dem Abel gerechte Werke, ἔργα, in demselben Sinne zu, in welchem er vorhin von einem Thun der Sünde oder der Gerechtigkeit geredet hatte, um die charakteristische Bethätigung des gesammten sittlichen Zustandes der Teufelskinder und der aus Gott Geborenen zu bezeichnen. Kain war aus dem Bösen, sagt der Apostel, und bethätigte dies durch seinen Brudermord, denn am Sündigen oder Nichtsündigen, insbesondere

am Nichtlieben oder Lieben der Brüder werden die, welche aus dem Teufel sind oder aus Gott geboren sind, offenbar; die sündhafte und insofern teuflische Beschaffenheit des Kain äußerte sich naturgemäß in jener Spitze der Ungerechtigkeit. Johannes entwickelt aber den tiefen sittlichen Gegensatz zwischen Gottes- und Teufelskindern weiter mit einer feinen Wendung, welche dem nächsten Zusammenhange von V. 10[b] an vortrefflich entspricht. Er fragt: *καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν;* und antwortet nicht etwa: *ὅτι ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν*, sondern er zeichnet ausdrücklich die in bösen Werken sich darstellende sündhafte Verfaßung jenes Teufelskindes, *ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν*, begnügt sich aber auch damit noch nicht, sondern fügt hinzu: *τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια*. Aus dieser zweigliedrigen Antwort muß sich im Zusammenhange des Textes ergeben, warum Johannes überhaupt jene Frage aufwirft und so absichtlich auf den sittlichen Grund jener blutigen That hinweist. Grotius hat gemeint, durch die Frage wolle Johannes die Vergleichung des Abel und der Christen anbahnen; und so entlegen dies auf den ersten Blick scheint, weist doch Grotius bestimmter auf den Zusammenhang hin, als Lücke mit seiner Bemerkung, daß Johannes jene Frage aufwerfe, „um das Teuflische in der That und Gesinnung Kains recht hervorzuheben." Indem nämlich Johannes den Grund des Mordes darin findet, daß einerseits des Mörders Werke und Gesinnung böse, anderseits die Werke des Gehaßten und Gemordeten gerecht waren, greift er auf den allgemein gültigen und, wie sogleich hervorgehoben wird, an der Gemeinschaft aller Gläubigen der Welt gegenüber nothwendig sich bewährenden (V. 13) Grundsatz zurück, daß, wie auch Lücke treffend hervorhebt und schon Oecumenius ausgesprochen hat (*καὶ ἐπεὶ ἔργα πονηρὰ ἔχων υἱὸς ἦν τοῦ διαβόλου, ὁ δὲ Ἀβὲλ δίκαια ἐργαζόμενος υἱὸς ἐχρημάτιζε θεοῦ, ἀντίκειται δὲ καὶ ὁ διάβολος τῷ θεῷ καὶ τὰ πονηρὰ ἔργα τοῖς ἀγαθοῖς, διὰ τοῦτο καὶ ὁ Κάϊν τῷ ἀδελφῷ ἀντικείμενος ἀπέκτεινεν αὐτόν*), eine unversöhnliche Feindschaft von Seiten der Welt, des Teufels und alles Bösen ge-

gen Gott und sein Reich besteht, eine Feindschaft, welche zum Haße und Morde sich gereizt fühlen muß, wo nur immer göttliches Leben und gottähnliche Wahrheit und Gerechtigkeit ihr entgegentreten (Joh. 3, 20. 7, 7. Matth. 10, 35 fll. 1 Petr. 4, 12). Die erste Andeutung dieses Gedankens lag schon in dem διὰ τοῦτο V. 1. An unserer Stelle mußte er ausdrücklich geltend gemacht werden, weil der Bruderliebe, als dem eigenthümlichen Zeichen der Gotteskinder, der Bruderhaß der Teufelskinder entgegengesetzt wird. Jener Brudermord des Kain zeigt, daß gerade die göttliche Signatur, welche die aus Gott Geborenen in ihren „gerechten Werken," in ihrem Thun der Gerechtigkeit haben, den Haß der Teufelskinder oder der Welt rege macht. Dieser Anschauung entspricht auch der Ausdruck ἔργα πονηρά, nicht φαῦλα oder κακά. Denn πονηρός und κακός sind nicht völlig gleichbedeutend. Beide Ausdrücke stehen Apoc. 16, 2 neben einander. Man sagt: κακὸν ὀφθαλμὸς πονηρός (Sir. 31, 4). Πονηρός, von πονεῖν, heißt eigentlich was Mühe oder Beschwerde macht, und wird daher von Suidas durch ἐπίπονος erklärt, während Hesychius neben dem Synonym κακός auch δεῖνος, κακοῦργος hat. Ursprünglich steht πονηρός, malignus, böse, mehr dem χρηστός, und κακός malus, schlecht, mehr dem ἀγαθός entgegen (Luc. 16, 25). Dieses bezeichnet eigentlich die übele Beschaffenheit an sich, sofern sie eben nicht gut ist; jenes markirt zugleich das Unnütze, Schädliche, Boshafte, Neidische und Feindselige, welches im Gegensatze wider das Gute sich geltend macht (3 Joh. 10. Matth. 5, 11. 7, 11. 12, 35). Darum heißt der Teufel im Gegensatze gegen Gott und sein Reich ὁ πονηρός, und auf das ganze feindselige Verhalten der Teufelskinder oder der gottwidrigen Welt, welche dem göttlichen Lichte in ihrer Bosheit widerstrebt und Christum und seine Gläubigen haßt und verfolgt, paßt das Wort ganz besonders (Joh. 3, 19. 7, 7. 17, 15. Matth. 12, 45. Luc. 7, 21. 8, 2. AG. 19, 12 fll. Eph. 6, 16). So liegt auch an unserer Stelle in dem Ausdrucke ἔργ. πονηρά, welcher dem ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν entspricht, die durchaus textgemäße Beziehung auf die in Haß

und Mord sich bethätigende Feindschaft des Bösen wider alles Göttliche. Die Welt, wie Kain zeigt, ermangelt nicht allein der göttlichen δικαιοσύνη, wie sie die aus Gott Geborenen haben, sondern ihre Ungerechtigkeit ist nothwendigerweise zugleich eine boshafte, dem teuflischen Wesen verwandte Feindschaft.

V. 13. Darum dürfen sich die Kinder Gottes überhaupt nicht wundern, wenn sie den Haß der Welt (vgl. Bd. I S. 250 über den Begriff des κόσμος) erfahren, vielmehr würde es in der That wunderbar sein, wenn es sich anders verhielte (Magis esset mirabile, si diligerent eos. Didymus). Im engsten Anschluß an V. 12, wo ja die sittlich nothwendige Feindschaft der Welt wider die Kinder Gottes an einem schlagenden Beispiele dargestellt war — nicht aber in einer Abschweifung, welche Socin und Episcop in V. 13—15 finden wollten — legt das der Apostel seinen Lesern ans Herz, ganz im Sinne des Herrn (Joh. 16, 33). Naturgemäß und sinnvoll drängt sich dabei die liebevolle Anrede ἀδελφοί hervor; denn die Leser gehören eben nicht zur Welt, sondern sind gleich dem Apostel aus Gott geboren, und mit ihnen, seinen Brüdern, theilt er den Haß der Welt. Verwundert Euch nicht, Brüder, sagt er, wenn Euch die Welt haßt — εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος. Die Partikel εἰ nach μὴ θαυμάζετε macht allerdings die Wirklichkeit des Haßes nicht zweifelhaft; aber man thut dem sprachlichen Tacte des Johannes ebenso sehr Unrecht, wenn man, wie noch Sander gegen Lücke, behauptet, daß εἰ gleich ὅτι sei, als wenn man das εἰ μισεῖ etwa wie S. Schmidt durch etiamsi odit erklären will. Der in seiner objectiven Wirklichkeit vorgestellte Grund, weshalb man sich verwundert, wird durch ὅτι bezeichnet; in Stellen, wie Joh. 3, 7. 4, 27. Gal. 1, 6. Luc. 11, 38, würde εἰ anstatt ὅτι ganz sinnlos sein. Das εἰ nämlich stellt den Grund des Verwunderns in hypothetischer Form dar und zwar, wenn εἰ mit dem Indicativ, wie an unserer Stelle, verbunden ist, so daß die Bedingung eben als unzweifelhaft gewiß und wirklich stattfindend angesehn wird (vgl. Kühner, II. S. 480 fl. 544 fl.

Winer, S. 267). Auch Marc. 15, 44 (ὁ δὲ Πιλ. ἐθαύμ. εἰ ἤδη τέθνηκε würde ὅτι anstatt des εἰ nicht stehen können. Die Form der Vorstellung ist auch dort hypothetisch; die Vulgata hat sogar: si jam obisset. Das ist, wenn der Indicativ ganz sprachrichtig gebraucht ist, falsch übersetzt; obschon die folgende Frage des Pilatus, der sich erst noch dessen vergewißern will, worüber er sich wundert, anzudeuten scheint, daß der Indicativ dem reinen Sprachgebrauche nicht völlig gemäß ist.

V. 14. Nicht „abweichend von der bisherigen Gedankenreihe" (V. 9. 10) und nicht „die Liebe als Antheil des neuen Lebens in Christo bezeichnend," wie de Wette meinte, sondern in der ebenmäßigsten Übereinstimmung mit V. 10 wie im deutlichsten Zusammenhange mit V. 12 und V. 13 stellt Johannes neben die Hinweisung auf den unvermeidlichen Haß der Welt die trostreiche Gewißheit, daß die Kinder Gottes, welche vom Tode zum Leben durchgedrungen sind, die Welt überwunden haben (V, 5. Joh. 16, 33). Denn im Glauben an Christum, welcher das ewige Leben selbst ist (I, 2. vgl. Bd. I. S. 49 fll.), und in welchem sie das ewige Leben haben (II, 25. V, 11 fl.), sind sie ja Kinder Gottes geworden, sind sie aus dem Tode, dem Erbtheile der Welt oder der Teufelskinder, hinweg und zum Leben gekommen (Joh. 5, 24) und Sieger über Welt, Tod und Teufel geworden. Die unzweifelhafte Gewißheit dieses Trostes aber (οἴδαμεν. V. 14. Vgl. V. 15 οἴδατε) liegt in dem V. 10 genannten unzweideutigen Zeichen der Bruderliebe (οἴδαμεν — ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς). Somit beruht der Zusammenhang und die Übereinstimmung von V. 14 mit dem Vorhergehenden darauf, daß in den Worten μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν nichts Anderes beschrieben ist als der Hauptbegriff ἐκ τοῦ θεοῦ oder τέκνον τ. θ. εἶναι (V. 10) oder ἐκ τ. θ. γεγεννῆσθαι (II, 29). Das Kennzeichen dieses Zustandes ist V. 14 ganz wie V. 10 angegeben, und konnte auch dem Zusammenhange gemäß kein anderes als die Bruderliebe sein. Denn der Welt, welche selbst im Tode befangen ist und durch tödlichen Haß wider die Kinder Gottes ihr

Elend offenbart (V. 12. 15), stellt der Apostel nachdrücklich (ἡμεῖς οἴδαμεν κτλ.) die brüderliche Gemeinschaft der aus Gott Geborenen entgegen, welche eben an ihrer Bruderliebe erkennen, daß sie das göttliche Leben in sich haben. Hier, wie V. 2, ist das οἴδαμεν im vollsten Ernste gemeint und in keiner Weise zu beschränken, was einerseits von den katholischen Auslegern, anderseits von Socin gethan ist. Schon N. de Lyra will das οἴδαμεν in strengem Sinne (certitudinaliter) nur von den Aposteln (de hoc per divinam revelationem certificati) gelten laßen: si autem ad alios refertur, tum hoc „scire" accipitur pro probabili conjectura. In demselben Sinne behaupten C. a Lapide, Tirinus und Estius, daß Johannes keineswegs jener von den „Häretikern" auf den Glauben gegründeten Heilsgewißheit das Wort rede, daß vielmehr das οἴδαμεν zu verstehn sei: de certitudine morali et conjecturali, concepta ex testimonio bonae conscientiae, innocentia vitae et consolatione Spiritus Sancti. Gewiß, sagt Estius, sei nur, daß alle Gläubigen zum Leben durchgedrungen seien; daß aber der Einzelne zu der Zahl jener Gläubigen wirklich gehöre, müße man vertrauensvoll annehmen (Nos Christiani certa fide novimus, omnes bonos fideles, quorum e numero nos esse singuli confidimus, translatos esse de morte ad vitam). Der dogmatische Irrthum, welcher dieser schon von S. Schmidt und Calov ausdrücklich zurückgewiesenen Bemerkung zum Grunde liegt, verräth sich deutlich bei Socin, mit welchem auch Episcop übereinstimmt. Mit Recht sagt er, das Wißen, von welchem Johannes rede, beruhe auf der eignen Erfahrung; sogleich aber verläßt Socin diese richtige Spur und erinnert nicht nur, daß die biblischen Schriftsteller nicht selten in hyperbolischen Redensarten sich bewegten, sondern auch daß, wo die Bruderliebe sei, auch noch andere Tugenden vorausgesetzt werden könnten, welche zur Gewinnung des ewigen Lebens erforderlich seien (Nam qui tali animo est praeditus, vix fieri potest, quin alias etiam christianas qualitates habeat, quae neccessariae sunt ad vitam aeternam consequendam). Durch diese letzte Bemerkung wird aber,

ganz im Sinne der katholischen Ausleger, der johanneische Satz auf den Kopf gestellt. Johannes sieht in der vorhandenen Bruderliebe ein Zeichen, einen factischen Beweis dafür, daß der Übergang aus dem Tode in das Leben schon geschehn ist, und schreibt deshalb *μεταβεβήκαμεν*, das Perfectum, wie II, 29; umgekehrt betrachten die katholischen und manche rationalistischen Ausleger die Bruderliebe als den Grund (Sachmann) oder das Mittel, von welchem jener Übergang zum Leben abhängen soll. Wohin dies führt, zeigt Schlichting (vgl. auch Episcop), welcher unter der Voraussetzung, daß die Worte *ὅτι ἀγαπ. κτλ.* den bei Gott wirksamen Grund unserer Versetzung in das Leben anzeigen (docet, quid maxime Deum impellat, ut nos ex morte transferre velit in vitam aeternam), ganz folgerichtig behauptet, das Perfectum *μεταβεβήκαμεν* stehe (per enallagen temporis) für das Futurum, ebenso das Präsens *μένει*, während Grotius und Carpzov dieselbe Vorstellung dadurch gewinnen wollen, daß sie das *μεταβεβήκαμεν κτλ.* umsetzen in jus, spem habere ad vitam. Die Ansätze zu dieser falschen Auslegung sind übrigens schon sehr alt. Schon Didymus hat dieselbe nebst der entsprechenden Verkehrung des Perfecti in ein Präsens (Quoniam qui diligit fratres secundum Deum, ad vitam ex morte *transit*). Ähnlich spricht Oecumenius. Unklar ist Beda. Mit Recht betont er das Präsens *μένει ἐν τ. θανάτῳ*, und sagt, der Lieblose sei und bleibe in dem Tode, in welchem er von Natur sich befinde (quod in anima mortui omnes in hanc lucem nascimur), setzt dann aber im Widerspruche mit dem Texte und mit sich selbst hinzu: de qua morte, si fratres perfecte amaret, exsurgere posset, als wenn das *ἀγαπᾶν τ. ἀδελφ.* die Bedingung für das *μεταβαίνειν ἐκ τ. θαν. εἰς τ. ζ.* enthielte, ein Irrthum, welcher dann die eigentlich katholische Auslegung geradezu beherrscht. So bemerkt schon Lyra zu den Worten *ὅτι ἀγαπ. κτλ.*: opera vero ex caritate facta sunt meritoria. Merkwürdig ist, wie Estius den richtigen Sinn, welchen er als Exeget findet und unumwunden ausspricht, wieder aufgiebt, um die dogmatische Voraussetzung

seiner Kirche halten zu können. Er sagt zuerst: Non hic significatur meritum aut omnino causa dictae translationis — neque enim opera bona praecedunt justificandum, sed sequuntur justificatum, sed causalitas haec referenda est ad cognitionem. Nam ex dilectione fraterna velut effectu et signo cognoscimus, nos — translatos esse, et quantum de illa certi sumus, tantum et de ista. Aber wie stimmt damit was sogleich nachfolgt? Verumtamen etsi dilectio Dei et proximi justificationem nostram *totam*, cujus *initium* est a fide, nec mereatur nec praecedat, sed sub ea comprehendatur tanquam pars ejus, impetrat tamen remissionis gratiam (Luc. 7, 47). sed *augendae* justificationis est causa. Wie diese Auslegung des Estius sich zu der streng katholischen, durch N. de Lyra vertretenen Anschauungsweise verhält, ähnlich verhält sich die Bemerkung des Episcopius, daß die Liebe nicht die causa meritoria, sondern die conditio gratiose a Deo requisita sei, zu der pelagianisirenden Vorstellung der Rationalisten, wie sie besonders bei Schlichting sich ausspricht. Estius und Episcopius suchen vergeblich nach einer Vermittelung zwischen der Schriftwahrheit, die sich ihrem exegetischen Tacte aufdrängt, und ihren eignen falschen theologischen Voraussetzungen, welche sie nicht ganz beseitigen können. Aber nichts kann deutlicher sein, als die dem Zusammenhange und der Ausdrucksweise allein entsprechende Vorstellung des Apostels, nach welcher die Worte *ὅτι μεταβεβ. ἐκ. τ. θαν. εἰς τ. ζ.* das Object zu *οἴδαμεν*, und die Worte *ὅτι ἀγαπῶμεν τ. ἀδελφ.* den Grund des *οἴδαμεν*, das offenbare Kennzeichen für das *μεταβεβηκέναι κτλ.* (vgl. V. 10 *φανερά*), enthalten. Schon Augustin hat dies entschieden geltend gemacht (redeat unusquisque ad cor suum. si ibi invenerit caritatem fraternam, securus sit — jam in dextera est), und die gesammte lutherische und reformirte Auslegung ist hierüber völlig einstimmig (vgl. Luther, Calvin, Beza, Aretius, Piscator, Hunnius, S. Schmidt, Calov, Spener, J. Lange, Bengel, Lücke, Neander). Wie die sittliche Neugeburt des Menschen, welche der Apostel hier als

einen Übergang aus dem Tode zum Leben beschreibt, geschieht, wird nicht gesagt; fragt man aber danach, so liegt die Antwort nicht allein in der gesammten Anschauung des Johannes deutlich vor, sondern ist auch aus unserer Stelle leicht zu entwickeln. Denn das Hinübergehen vom Tode zum Leben — was etwas mehr sagen will, als das Loskommen von einer caligo und infelicitas moralis (Semler), oder als ein „Hinüberschreiten von Gesinnungen, die als mörderisch dem Tode im Leiblichen und Geistigen verwandt sind, in das Gebiet, wo man ächtes Leben will und es selbst hat" (Paulus. Vgl. auch S. G. Lange und Carpzov) — jener Übergang aus dem Tode zum Leben fällt zusammen mit einem Absterben der Welt und einem neuen Leben in Christo, dem Mittler des ewigen Lebens. Wer aus einem Kinde der Welt oder des Teufels ein Kind Gottes geworden oder aus Gott geboren worden ist, der ist aus dem Tode zum Leben hinübergegangen. Das geschieht aber, wie Oecumenius, S. Schmidt, Lücke und de Wette ausdrücklich hervorgehoben haben, durch den Glauben (vgl. Bd. I, S. 179) oder durch die Annahme des Wortes Christi, in welchem er ja sich selbst darbietet, wie der Scholiast II im Hinblick auf Joh. 5, 24 zu unserm *μεταβεβήκαμεν* anmerkt: *τὸν λόγον αὐτοῦ δεξάμεναι.*

Entsprechend dem ersten Satzgliede von V. 14, worin die Liebe zu den Brüdern als der Beweis dafür, daß wir aus dem Tode zum Leben hinübergegangen sind, angesehn wird, sind auch die Schlußworte von V. 14 zu erklären, welche gemäß dem Zusammenhange von V. 10 an und der johanneischen Weise überhaupt (vgl. I, 8 fll. II, 22 fl.) die Kehrseite der entwickelten Vorstellung ins Licht setzen: *ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ.* Johannes sagt nicht, daß der Nichtliebende, weil er ein solcher sei, im Tode bleibe, als ob das Nichtlieben der Grund des Bleibens im Tode wäre, ebenso wenig wie er vorhin die Liebe als den Grund des Überganges aus dem Tode in das Leben bezeichnet hatte; vielmehr urtheilt er über den Nichtliebenden so wie nach dem unzweideutigen Zeichen des Nichtliebens geurtheilt werden muß: ein solcher

bleibt im Tode, hat nicht das ewige Leben bleibend in sich (V. 15), denn wenn er dies hätte, wenn er nicht im Tode fortwährend gefangen läge, müßte das erkennbar sein an dem Lebenszeichen der Liebe. Mit gutem Rechte umschreibt daher Lücke, im Sinne der gesammten protestantischen Auslegung: „Wer den Bruder nicht liebt, zeigt damit an, daß er — noch nicht durch den Glauben hinübergegangen ist zum Leben aus Gott.“ So unmittelbar ergiebt sich der Sinn der Schlußworte von V. 14 aus dem vorhergehenden Satzgliede, daß der Apostel nicht einmal nöthig hatte, dem significanten Begriffe *ὁ μὴ ἀγαπῶν* die Objectsbestimmung *τοὺς ἀδελφοὺς* oder *τὸν ἀδελφόν*, welche sich allerdings aus dem nächsten Zusammenhange (V. 10. 14. 15) von selbst versteht, ausdrücklich hinzuzufügen. Es kömmt eben auf die Liebesgesinnung als solche an; sie ist das eigenthümliche, ganz unzweideutige Merkmal des in einem Menschen vorhandenen göttlichen Lebens. Wer noch im Tode ist, wer noch ein Kind der Welt oder des Teufels ist, der kann unmöglich Liebe haben, welche erst mit dem neuen göttlichen Leben selbst geboren wird. Somit ist es für Johannes völlig undenkbar, daß ein Mensch durch Liebe sich den Übergang aus dem Tode zum Leben bahnen sollte.

Die ganze Anschauung des Johannes von dem Leben der aus Gott Geborenen, wie es sich seiner göttlichen Natur entsprechend in der Liebe offenbart, und von dem Tode derer, die aus dem Argen sind und im Haße sich kund geben, ist aber so einfach, klar und in sich selbst abgeschloßen, daß die von Lücke verglichene Philonische Vorstellung, nach welcher Kain eigentlich sich selbst, nicht seinen Bruder, gemordet haben soll, mit Recht von de Wette fern gehalten wird. Der scheinbar verwandte Ausspruch Philos (Quod deterius potiori insid. §. 14. 15. Opp. ed. Mangey. I. 200): *ἀνέστη ὁ Κάϊν καὶ ἀπέκτεινεν — ἑαυτὸν, ἀλλ' οὐχ ἕτερον*, ruht im Grunde auf einer Anschauungsweise, welche der johanneischen geradezu entgegen ist. Philo begründet nämlich sein witziges Urtheil also: *εἰκότως δὲ τοῦτο ἔπαθεν. ἡ γὰρ ἐξ αὑτῆς ἀνελοῦσα ψυχὴ τὸ φιλάρετον καὶ φιλόθεον δόγμα τὸν τῆς ἀρετῆς*

τέθνηκε βίον κτλ. Philo denkt mithin: weil Kain die gottlose That des Brudermordes begangen hat, deshalb ist er in den Tod gesunken; Johannes aber urtheilt so: weil Kain im Tode war (vgl. V. 12), deshalb haßte und erschlug er seinen Bruder.

V. 15. Wer seinen Bruder nicht liebt, hatte der Apostel V. 14 abgeschloßen, dem geht die wesentlichste Erweisung des Lebens, nämlich des ewigen, aus Gott geborenen Lebens ab. In demselben Gedanken, welcher überhaupt von V. 10ᵇ an herrscht, bewegt sich auch V. 15; aber das gleiche Resultat, οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν ἑαυτῷ μένουσαν, wird, wenn auch im Grundr auf gleiche Weise gewonnen, doch durch einen weitern auf die Natur der Sache selbst wie auf die vorbildliche Geschichte des Kain gestützten Nachweis so schlagend ins Licht gesetzt, daß der Apostel das von ihm entwickelte Urtheil aus dem eignen christlichen Wißen der Leser (καὶ οἴδατε κτλ.) entnehmen darf. Wenn vorhin von dem μὴ ἀγαπῶν ausgesagt wurde: μένει ἐν τῷ θανάτῳ, so wird jetzt dasselbe Urtheil οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν ἑαυτῷ μένουσαν über den μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ gefällt. Es tritt aber noch die im Zusammenhange wohl begründete Vorstellung dazwischen, daß der μισῶν τ. ἀδελφ. αὐτ. ein ἀνθρωποκτόνος sei, so daß nun unmittelbar neben diesen Begriff, welcher schließlich die vorhergehenden beiden ὁ μὴ ἀγαπῶν und ὁ μισῶν τ. ἀδ. αὐτ. in ihrer vollen Bedeutung erkennen läßt, das unzweifelhafte Urtheil (κ. οἴδ. ὅτι κτλ.) gestellt werden kann. So erhellt, daß gleichwie der Zusammenhang von V. 14 mit dem Vorhergehenden darauf beruhte, daß in dem μεταβεβ. ἐκ τ. θαν. εἰς τ. ζωὴν eine Beschreibung des γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ gegeben war, so in unserm V. 15 das μισεῖν τ. ἀδελφ., welches selbst als Menschenmord angesehn wird, wesentlich mit dem Nichtlieben V. 10. 14. zusammenfällt. Besonders klar hat Socin diese Anschauung, von welcher das Verständnis des ganzen Verses abhängt, entwickelt. Er sagt, der Syllogismus des Apostels sei folgender: Nullus homicida habet vitam aeternam in se manentem. verum qui fratrem

suum odit est homicida. ergo qui fratrem suum odit, non habet vitam aet. in se man. Hoc syllogismo probat Apostolus, eum, qui non diligit fratrem suum, manere in morte. unde consequitur, idem esse apud ipsum „non diligere fratrem“ et „odisse,“ et rursus idem esse „manere in morte“ et „non habere vitam aeternam in se manentem.“ Nur wenige und unbedeutendere Ausleger haben dem johanneischen Sinne zuwider (vgl. Bd. I S. 217 zu II, 9) behauptet, daß zwischen „Nichtlieben“ und „Haßen“ zu unterscheiden sei; noch seltener hat man versucht, den angeblichen Unterschied zu beschreiben, und niemand hat nachgewiesen, wie unter jener falschen Voraussetzung, in welcher wiederum einzelne Rationalisten mit den katholischen Interpreten übereinkommen, der Zusammenhang im Texte zu denken sei. N. de Lyra sagt nur: odisse pejus quam non diligere. Ähnlich reden Estius und Jachmann. C. a Lapide stellt allerdings äußerlich dem odisse das non diligere gleich, weil das non diligere ein odium interpretativum sei, verwischt aber die Sache sogleich wieder durch die beiden Bemerkungen, daß erstlich per meiosin so geredet werde, und zweitens dem Nichtlieben ein wirklicher Haß häufig zu Grunde liege (et saepe id oritur ex expresso et formali odio). Schlichting allein hat unterschieden: qui non amat, nec bene vult nec male. qui vero odit, male vult. Darin liegt aber ein gründliches Mißverstehn nicht nur der johanneischen (IV, 20), sondern der christlichen Ethik überhaupt, welche mit derselben Ausschließlichkeit Haßen und Lieben einander entgegensetzt, wie Tod und Leben. Mit Recht sagt Luther: Nova sententia coram mundo, quod non diligere sit occidere; er weiß aber auch, daß Johannes nicht lehrt, was vor der Welt gilt. Die Gleichsetzung des Nichtliebens und des Haßens ruht auf demselben tiefen Ernste der sittlichen Anschauung, wie das sogleich nachfolgende Urtheil, daß der Bruderhaßer ein Menschenmörder sei, ein Urtheil, welches im Hinblick auf die Aussprüche des Herrn über den Zorn wider die Brüder und über den Ehebruch im Gelüsten (Matth. 5, 21 fll. 27 fll.) von Auslegern aller theologischen Richtungen anerkannt

(vgl. Augustin, Beda, Calvin, Piscator, Benson, Socin, Schlichting, Episcop, Estius, Meyer, Luther, Hunnius, S. Schmidt, Calov, J. Lange, Spener, Bengel, Lücke, Baumgarten-Crusius, de Wette, Neander, Sander u. a.) und häufig durch die Bemerkung erläutert ist, daß der Haß ein Mord im Herzen (Augustin) oder die zum factischen Morde führende Gesinnung und Anlage sei (vgl. Lyra, Tirin, C. a Lapide, Benson, Whitby u. a.) — nam quem odimus, vellemus periisse, sagt Calvin. Die ganze Gewalt der johanneischen Paraklese beruht, wie schon Augustin (Jam ergo si contemnebat quisquam odium fraternum, numquid et homicidium in corde suo contempturus est) und in demselben Sinne Calvin, Lücke u. a. hervorgehoben haben, auf der Voraussetzung, daß Nichtlieben Haßen sei und Bruderhaß Brudermord. So ergiebt sich aus der Sache selbst, daß man bei der Erklärung von ἀνθρωποκτόνος nicht mit N. de Lyra (vgl. auch C. a Lapide und Tirinus) neben die Vorstellung von dem Brudermorde noch die Beziehung auf das Verderben der eignen Seele statuiren darf. Mit Recht hat dagegen schon Estius auf das Beispiel des Kain, des Brudermörders, hingewiesen, wenn anders Estius darin Recht hat, daß er mit Beda und den meisten Auslegern in dem Ausdrucke ἀνθρωποκτόνος eine Beziehung auf V. 12 findet. Beda hat dieselbe auch in dem πᾶς vor ἀνθρωποκτόνος erkennen wollen, indem er anmerkt: scilicet non solum ille, qui ferro, verum et ille, qui odio fratrem insequitur. Dies ist eingetragen, da das πᾶς ganz ähnlich wie zu Anfang des Verses πᾶς ὁ μισ. (vgl. V. 10. 6. 4. II, 23. V, 1) nur die unbedingte Gültigkeit des betreffenden Grundsatzes markirt. Es fragt sich aber, ob in der Vorstellung des ἀνθρωποκτόνος das V. 12 Gesagte überhaupt noch nachwirkt oder nicht. Bestritten ist jene Annahme von Baumgarten-Crusius, welcher überall keine besondere Veranlaßung des Ausspruchs, daß der Bruderhaßer ein Menschenmörder sei, aufsuchen will; auch Sander scheint eine Rückbeziehung auf Kain zu leugnen, indem er anmerkt:

„Der seinen Bruder hasset ist also ein Kind deß, der Menschenmörder ist von Anfang — was nicht, wie Nitzsch will, auf die Verführung Kains, sondern auf die Adams zu beziehn ist" (vgl. K. J. Nitzsch, über den Menschenmörder von Anfang. Joh. 8, 44. Theolog. Zeitschr. herausgeg. von Schleiermacher, de Wette und Lücke. Heft 3. Berl. 1822. S. 52). Wenn diese Bemerkung Sanders (vgl. auch J. Lange) den Sinn hat, daß der Ausdruck ἀνθρωποκτόνος an unserer Stelle aus Joh. 8, 44 zu erläutern und deshalb gewählt sei, um den Bruderhaßer als ein Teufelskind (V. 10) durch eine dem Teufel zukommende Bezeichnung darzustellen, so ist diese Ansicht zu verwerfen, weil eine so bestimmte Anspielung auf das Evangelium durch nichts indicirt ist, vielmehr dadurch höchst unwahrscheinlich wird, daß Joh. 8, 44 die ἀνθρωποκτονία des Teufels sich, wie Sander selbst behauptet, auf die Geschichte Adams bezieht, dagegen die ἀνθρωποκτονία des Bruderhassers jedenfalls auf den an einem gehaßten Bruder begangenen Mord. Wohl liegt in beiden Stellen dieselbe sittliche Anschauungsweise zum Grunde, aber die Application ist eine sehr verschiedene. Näher als Sanders Vermuthung würde immer noch die von Nitzsch vertheidigte Meinung liegen, daß unsere epistolische Stelle einen Fingerzeig enthielte, das ἀνθρωποκτόνος Joh. 8. mit Rücksicht auf den Kainitischen Brudermord zu verstehn. Möglich, nicht nothwendig, wie Brückner mit Recht sagt, wäre aber auch dies nur dann, wenn in dem ἀνθρωποκτόνος V. 15 eine Beziehung auf Kain erkannt werden muß. Eine solche mit Baumgarten-Crusius zu leugnen, scheint allerdings dem Contexte zuwider. Wir sollen nicht dem Kain gleichen, hatte der Apostel gesagt V. 12; denn Kain gilt ihm als das significanteste Beispiel der Teufels- oder Weltkinder, welche eben durch ihren Bruderhaß, d. h. durch Brudermord, darthun, daß sie kein göttliches Leben in sich haben. Gerade am Kain zeigt es sich, daß Bruderhaß nichts Anderes ist als Menschenmord; und in der eben erwähnten Geschichte des Kain hat der Apostel die Veranlaßung, das entsetzliche Wesen der Lieblosigkeit oder des Haßes gerade

so, als Menschenmord, darzustellen. Ein Grund, den Zusammenhang der Vorstellung von dem ἀνθρωποκτόνος und der Geschichte des Kain zu leugnen, wird nirgends angeführt. Man könnte einen solchen darin sehen, daß nicht etwa ἀδελφοκτόνος (vgl. V. 12 ἔσφ. τ. ἀδελφ.), sondern ἀνθρωποκτ. geschrieben sei, wie man vielleicht auch aus dem ἀνθρωποκτ. einen Beweis dafür nehmen könnte, daß die „Brüder", welche geliebt, nicht gehaßt werden sollen, die „Menschen" überhaupt, nicht die Brüder in Christo seien. Beides aber würde ein unberechtigtes Pressen des Ausdrucks ἀνθρωποκτόνος sein, bei welchem es eben nur auf das Moment des Mordes im Verhältnis zu dem Haßen oder Nichtlieben ankömmt, nicht aber darauf, daß der Gehaßte, d. h. der Gemordete ein Bruder ist, was sich im Zusammenhange von selbst versteht.

Wenn es aber feststeht, daß der Bruderhaß ein Mord am Bruder ist, so ist damit handgreiflich noch einmal erwiesen, was schon am Schlusse von V. 14 (vgl. V. 10[b]) gesagt war, daß nämlich ein Bruderhaßer das ewige Leben nicht hat; denn das wißen ja die Leser, daß ein Menschenmörder das ewige Leben nicht bleibend in sich hat. Woher sie dies wißen, hat man gefragt. S. Schmidt, der aber mit Recht die Frage für ziemlich unnöthig hält, antwortet: ex lege divina vobis tradita et satis exposita. Er denkt an das fünfte Gebot. Ähnlich Grotius und neuerlich Lücke, welcher sagt, daß der Apostel „seinen Lesern das alttestamentliche Gesetz der Todesstrafe gegen den Menschenmörder ins Gedächtnis rufe, dasselbige aber in einem andern, rein geistigen Sinne nehme und von dem Verluste des ewigen Lebens im messianischen Reiche deute". Neben dieser Erklärung hält Lücke noch die andere für möglich, daß Johannes „auf früher genossenen Unterricht über die Ausschließung aller groben Verbrecher von der Erbschaft im Reiche Christi (Ephes. 5, 5)" sich beziehe. Beide Ansichten, welche auch von Sander und de Wette abgewiesen sind, indem diese Ausleger das οἴδατε aus „dem christlichen Bewußtsein überhaupt" erklärten, sind aber deshalb nicht zutreffend, weil es sich überall nicht um eine auf den

Mord folgende, durch irgend ein Gesetz bestimmte Strafe handelt, sondern dem Zusammenhange gemäß (V. 14. V. 10) um die Darstellung eines sittlichen Zustandes, nämlich des Nichtvorhandenseins des ewigen Lebens in einem Menschen, welcher dies sein Elend, seinen Tod, seine Teufelskindschaft eben durch Nichtlieben, durch Haßen, durch Brudermord kundgiebt. Zur Erläuterung dieser Anschauung kann sich Johannes auf keinerlei Gesetz berufen. Das Gesetz sagt: ein Mörder wird das ewige Leben nicht erlangen; Johannes sagt: wer seinen Bruder tödtet, beweist ebendamit, daß er nicht aus Gott geboren ist (V. 10), daß er aus dem Bösen ist (V. 12), daß er im Tode bleibt (V. 14), daß er das ewige, göttliche Leben nicht bleibend besitzt. Das οὐκ ἔχει ζωὴν αἰών. ἐν ἑαυτ. μένουσαν entspricht im wesentlichen Sinne vollkommen dem μένει ἐν τ. θαν. V. 14, gleichwie dem obigen ὁ μὴ ἀγαπῶν unser ὁ μισῶν oder ἀνθρωποκτόνος entspricht (vgl. S. 173); denn es ist ganz gegen den klaren Zusammenhang von V. 10 an, mit Beda, welcher das Mißverständnis am weitesten treibt und insofern am lehrreichsten darstellt, bei den Worten οὐκ ἔχει κτλ. unmittelbar an den endlichen Ausschluß des Mörders von der ewigen Seligkeit zu denken. (Etsi hic per fidem inter sanctos vivere cernitur, non habet in se perpetuo vitam manentem. nam ubi retributionis dies advenerit, cum Cain damnabitur). Diese Beziehung liegt weder in dem Zuge des Zusammenhanges, noch in dem ἔχει, noch auch in dem allerdings nicht unbedeutenden Zusatze μένουσαν, welcher hier ähnlich wie Joh. 5, 38 „den bleibenden und vollen Besitz einer Sache" (Lücke) bezeichnet. Johannes markirt den fortwährenden Todeszustand eines solchen, welcher seinen Bruder haßt oder mordet. Es versteht sich von selbst, daß, wenn aus dem Teufelskinde ein Gotteskind wird, mit dem Tode auch das Zeichen des Todes, der Haß, der Mord, verschwindet und mit dem beginnenden Leben aus Gott auch die Erweisung desselben in der Bruderliebe anfängt; davon aber ist hier keine Rede. Hier führt der Apostel seinen Lesern den tiefen Gegensatz zwischen Gottes-

kindern und Weltkindern, wie er besteht und in dem mörderischen Haße der Einen und in der zum Sterben für die Brüder bereiten Liebe der Andern (V. 16) sich bethätigt, zu Gemüthe. Die Leser selbst kennen diesen Gegensatz (V. 13. 14); sie wißen, daß ein Brudermörder das ewige Leben nicht in sich bleibend hat. Nach dem Gesagten wird die oben berührte Frage, woher sie das wißen, unschwer zu beantworten sein. Dem Sinne nach hat gewiß de Wette das Rechte getroffen. Man kann auch sagen: der heilige Geist, der alles Wißen giebt, giebt auch dieses (II, 20. 27); denn das „christliche Bewußtsein überhaupt" ist ja nur ein vom heiligen Geiste gewecktes und getragenes. Dies christliche Wißen läßt die aus Gott Geborenen an der eignen Bruderliebe ebenso gewiß erkennen, daß sie vom Tode zum Leben hindurchgedrungen sind (V. 14), als es ihnen von der andern Seite zeigt, daß der Bruderhaßer und Brudermörder noch fortwährend im Tode liegt und das ewige Leben nicht in sich hat.

V. 16. Das wahre Wesen der Liebe aber, welche das eigenthümlichste Zeichen der Gotteskindschaft ist, hat der offenbar gemacht, welcher aus Liebe zu uns sein Leben hingegeben hat, damit wir das ewige Leben haben könnten, Christus; und so gewiß wir eben in der Gemeinschaft mit Christo das Leben haben und Gottes Kinder sind, ist es auch unsere Pflicht, das ewige Leben in uns durch eine solche Liebe zu bethätigen, welche der Liebe Christi gleichartig ist. Denn nur eine solche Liebe hat das wahre, eben durch Christum dargestellte Wesen der Liebe, und nur eine solche kann das Merkmal eines Lebens sein, welches ganz und gar auf Christo beruht. — In diesem Sinne hat vor allen S. Schmidt die organische Stellung des V. 16 im Zusammenhange der von V. 10 an gegebenen Entwickelung klar und treffend bezeichnet. Er sagt, man solle sich die Meinung des Apostels etwa so vorstellen: Exposui hactenus et probavi, quod dilectio fratrum verissima et optima nota sit discernendi filios Dei et filios diaboli. Sed ne quis hic loci vel seipsum decipiat, vel ab aliis decipiatur, — exponendum etiam erit, — quae sit vera

et christiana charitas. Ganz irreleitend ist dagegen die Anmerkung Lückes, daß nur die volle Liebe (V. 16), nur die thätige wahre Liebe (V. 17. 28) des ewigen Lebens theilhaftig werde. Hiemit verfällt Lücke in den zu V. 14 von ihm selbst abgewiesenen Irrthum, als ob Johannes die Bruderliebe für die Bedingung des erst zu erlangenden ewigen Lebens ausgebe. Schon bei der Erklärung von V. 15 hatte Lücke dies Mißverständnis vorbereitet, indem er bei den Schlußworten an den bevorstehenden Verlust des ewigen Lebens im messianischen Reiche dachte (S. 177).

Daran, sagt der Apostel, haben wir die Liebe erkannt, daß jener für uns sein Leben gelaßen hat. Die von Christo thatsächlich vollzogene Dahingabe seines eigenen Lebens zu unserm Besten ist für unser Erkennen die objective Darstellung dessen, was eigentlich Liebe ist. Über die Bedeutung des Ausdrucks ἐν τούτῳ ἐγνώκ. — ὅτι vgl. Bd. I, S. 172 zu II, 3. Auch die Hinweisung auf das entferntere Subject Christus in dem ἐκεῖνος ist aus II, 6. III, 3. 7 bekannt. Streitig ist, oder war wenigstens, unter den Auslegern der Sinn und die Beziehung von τὴν ἀγάπην, indem die katholischen, durch die Vulgata gebundenen Interpreten, wie Lyra, C. a Lapide, Tirinus und Estius, — welcher Letztere aber den kritischen und exegetischen Nothstand der Vulgata wohl fühlt — und einige andere, wie Beza, Socin, Whitby, Grotius, E. Schmidt und Calov*), meistens unter Vergleichung von Röm. 5, 8 oder Joh. 3, 16 sich an die unbedeutenden Auctoritäten anschloßen, welche hinter τ. ἀγάπην den Zusatz τοῦ θεοῦ oder Χριστοῦ darbieten. Spener, Carpzov und Episcop wollten sogar einen derartigen Zusatz suppliren, indem sie die Nichtberechtigung desselben im Texte anerkannten Indessen erklärt Episcop auch die An-

*) Calov wollte sogar einen Beweis für die Gottheit Christi darin finden, daß gesagt werde, „jener", nämlich Christus, habe durch sein Verhalten die Liebe „Gottes" geoffenbart. Ähnlich argumentirt auch S. Schmidt zu V. 17. Mit Recht aber hatte schon Estius vor der Unvorsichtigkeit gewarnt, durch schlechte Beweise einer guten Sache zu schaden.

sicht für möglich, welche durch die unzweifelhaft richtige Lesart an die Hand gegeben wird, dem Zusammenhange allein entspricht und auch von den angesehensten Auslegern aller Zeiten (vgl. Augustin, Luther, Calvin, S. Schmidt, J. Lange, Bengel, Steinhofer, Piscator, Benson, Rosenmüller, Paulus, Jachmann, Baumgarten-Crusius, Rickli, Lücke, de Wette, Neander, Sander) vertreten ist, die nämlich, daß τὴν ἀγάπην von der Liebe schlechthin, von dem wahren Wesen der Liebe (vera indoles amoris, Rosenmüller, amoris natura, Bengel), zu verstehen sei. Dadurch eben hat Christus zu erkennen gegeben, was Liebe sei, daß er sein Leben für uns gelaßen hat; denn dies ist der höchste Erweis der Liebe (Joh. 15, 13), und deshalb bezieht auch die Schrift die Liebe Christi zu uns ganz besonders auf seinen Tod für uns (Gal. 2, 20. Ephes. 5, 2). Von diesem Tode des Herrn ist selbstverständlich auch an unserer Stelle die Rede; denn der Ausdruck τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν bedeutet hier so wenig wie Joh. 10, 17 (vgl. 10, 11. 15. 18. 13, 37 fl. 15, 13) vitam objicere periculis (Grotius und Carpzov), sondern heißt, gleich dem Lateinischen vitam ponere (vgl. Cic. ad Fam. IX, 24), das Leben wirklich dahingeben und in den Tod gehen. Die Offenbarung der Liebe in dem Tode Christi liegt aber darin, daß er sein Leben für uns, ὑπὲρ ἡμῶν, gelaßen hat, d. h. zu unserem Besten. Man darf nicht sagen, daß ὑπέρ gleich ἀντί sei; aber die Vorstellung des Stellvertretens liegt mit Nothwendigkeit in der Sache selbst (Sander). Der gute Hirt läßt sein Leben zum Besten der Schafe, ὑπὲρ τ. προβ., damit sie am Leben bleiben, während er selbst im Kampfe mit dem Wolfe stirbt (Joh. 10). Der Freund rettet seines Freundes Leben mit Aufopferung seines eigenen (Joh. 15, 13). So ist Christus für uns gestorben, damit wir durch seinen Tod das Leben gewinnen sollten (IV, 9. Joh. 3, 16). Die an sich allerdings verschiedenen Vorstellungen des ὑπὲρ ἡμῶν und ἀντὶ ἡμῶν erscheinen also in einer unzertrennlichen Correlation; und auf Grund des ὑπέρ kann man die apostolische Anschauung von dem stellvertreten-

den Leiden und Sterben des Herrn (2 Cor. 5, 21. Gal. 3, 13. 1 Petr. 2, 24. Matth. 20, 28) ebenso wenig beseitigen, als durch die von Paulus aus der zweiten Hälfte unseres Verses hergenommene Instanz. Paulus meint nämlich, wenn wir nicht „zur Sündenbüßung" für die Brüder sterben könnten, die wir doch gleich Christo für die Brüder das Leben laßen sollten, so habe das auch Christus nicht gekonnt. Schon Calov ist diesem Einwande, welcher darauf beruht, daß der Unterschied zwischen Christo und uns übersehen wird, mit Ps. 49, 8 fl. zuvorgekommen; und J. Lange (vgl. auch Spener) hat gesagt, daß der sühnende Tod des Herrn, mors ἱλαστικὴ, von dem dienenden Tode der Brüder, mors διακονικὴ, weit verschieden sei, wenn auch die Diener nur von dem Herrn das Lieben bis zum Tode lernen.

Sie müßen dies aber gelernt haben, wenn sie anders die Liebe überhaupt erkannt haben. Darum fügt der Apostel, wie II, 6, sogleich die heilige Verpflichtung und Verschuldung der Gläubigen hinzu (ὀφείλομεν), dem Vorbilde Christi gemäß die ächte Liebe zu bethätigen und so die Gotteskindschaft, die Gemeinschaft mit Christo oder den wirklichen Besitz des ewigen Lebens zu erweisen. Auch hier aber, wie überall, wo von der Vorbildlichkeit des Herrn für seine Gläubigen die Rede ist (II, 6. III, 3. 7 u. a. St.), ruht diese in dem realen Zusammenhange der Gläubigen mit dem Herrn; nirgends erscheint das Vorbild des Herrn als ein bloß äußerliches Muster oder als eine formale Norm, wonach wir uns zu richten hätten, weil keine beßere da sei. An unserer Stelle tritt dieser Realismus der johanneischen Ethik besonders deutlich hervor. Denn erkannt hat das Wesen der Liebe nur derjenige, welcher die Liebesthat Christi an sich selbst erfahren hat (vgl. überhaupt über das ἐγνωκέναι Bd. I, S. 170 fll.), oder welcher auch dem unmittelbaren Zusammenhange von II, 29, besonders von III, 10 an zu reden, aus Gott geboren ist, oder das ewige Leben empfangen hat, welches ja nur durch Christum, insbesondere durch seinen Tod, unser ist und welches nur derjenige hat, welcher Christum selbst hat (II, 23. V, 12). Ein

solches Kind Gottes aber hat einerseits die Verpflichtung, das in ihm vorhandene göttliche Leben zu bethätigen, andrerseits ist ihm aber auch nichts natürlicher (V. 9 οὐ δύναται ἁμαρτ.), nichts leichter (V, 3) und in gewißem Sinne nothwendiger, als jene Auswirkung des göttlich kräftigen Lebens. Eigentliegt das ganze offenbare Geheimnis der christlichen Tugend darin, daß ein Gläubiger die heilige Aufgabe vollzieht, welche ihm mit der ihm geschenkten Gabe des ewigen Lebens gestellt ist, und zu deren Lösung eben diese Gabe fortwährend alle Kräfte darbietet. Weil der Gläubige in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne das ewige Leben hat und ein Kind Gottes ist, deshalb muß und soll er überhaupt im Lichte wandeln (I, 5 fll.) oder „die Gerechtigkeit thun" (II, 29 fll. III, 10), und insbesondere in der Liebe dem nachfolgen (vgl. II, 6 fll.), welcher, wie alle Gerechtigkeit, so auch alle Liebe gelehrt, bethätigt und begründet hat. Mit vollem Rechte fordert daher auch der Apostel von den Gläubigen, was der Herr selbst gefordert hat und was die Seinigen zu leisten nie haben verweigern dürfen (Joh. 13, 34. 37. 21, 18. 15, 12 fl.), daß sie nämlich ihre Bruderliebe als die wahre erweisen sollen durch Hingabe des eigenen Lebens für die Brüder (καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι), denn daß eben hierin das eigenthümliche Wesen der Liebe bestehe, hat Christi Tod für uns gezeigt. Wenn es also darauf ankömmt, den Unterschied zwischen den Christen und den Kindern der Welt an einem charakteristischen Merkmale nachzuweisen, so ist mit Tertullian (Apolog. c. 39) zu sagen: Vide —, ut invicem se diligant. ipsi enim invicem oderunt. et ut pro alterutro mori sint parati. ipsi enim ad occidendum alterutrum paratiores.

Der Satz des Johannes hat aber nicht nur von einzelnen Auslegern (C. a Lapide, Socin, Calov, Benson; vgl. auch Luther und Sander), sondern auch in dogmatischen und ethischen Schriften, von denen Wolf einige nennt, eine casuistische Erörterung erfahren, indem man dem Sinne des Apostels schlecht entsprechend und über die Grenzen der

Exegese hinausschweifend untersuchte, in welchen Fällen der Christ verbunden sei, für andere sein Leben wirklich hinzugeben. Am äußerlichsten ist die Sache von katholischen und rationalistischen Auslegern behandelt. C. a Lapide bemerkt zuerst, daß ein Christ nur sein leibliches Leben, nicht aber das Leben seiner Seele (aeternam animae salutem) für einen Andern preisgeben dürfe — Benson dagegen erinnert, kein Mensch solle sich zum Sterben für seine Brüder darbieten, wenn er nicht „eine wohlgegründete Hoffnung des ewigen Lebens habe, denn sonst setze er sich einer zu großen Gefahr aus" — und stellt dann den Grundsatz voran, daß der Christ durch die Liebe gebunden sei, sich selbst mehr zu lieben als den Nächsten, also auch das eigene Leben höher zu achten, als das des Nächsten (cum caritate tenear me magis diligere quam proximum, videtur pariter quod magis debeam diligere vitam temporalem propriam, quam proximi), ein Grundsatz, welcher nachher so modificirt erscheint, daß der Christ gehalten sei, seinen Nächsten jedenfalls nicht mehr als sich selbst, sondern wie sich selbst zu lieben. Demnach muß Cornelius dasjenige für eine außerordentliche, durch besondere Ausnahmsfälle gebotene That der Liebe erklären, was Johannes als das eigentliche Wesen der Liebe darstellt. Solcher Ausnahmsfälle werden eigentlich nur zwei angeführt: erstlich wenn ein Christ durch einen Eid gebunden ist, wie der Soldat „solange er die Hoffnung des Sieges hat", zweitens wenn ein Bürger durch das Gesetz gebunden ist, sein Leben für den Staat oder einen Mitbürger zu wagen. Zu den Fällen einer dritten Art gehören solche, in denen ein Christ für einen Andern sterben kann, und dann Lob verdient, aber ohne dazu verpflichtet zu sein. So kann der Freund für den Freund sterben; so kann auch ein Christ sich ermorden laßen und sich des Rechts der Nothwehr begeben, um nicht die Seele des Mörders, welcher ihn anfällt, dem Verderben zu überliefern. Auffallend ist, daß C. a Lapide den Priester gar nicht erwähnt. Estius dagegen sagt ganz ausdrücklich: generalis est apostoli sententia, dictans quid omnes debeamus. idcirco

sic intelligenda est, quomodo et alia praecepta affirmativa: nempe debere nos in animi praeparatione, si res exigat, pro fratribus animas ponere. Non igitur ab omnibus Christianis tanta perfectio caritatis exigitur, quanta a pastoribus, qui ex officio ad eximium illum caritatis actum tenentur loco et tempore exercendum, habere tamen omnes eam perfectionem debent in desiderio et studio assequendi. Anders urtheilen die Lutherischen Ausleger, wenn sie überhaupt den apostolischen Grundsatz auf einzelne Fälle anwenden. Gegen Estius hielt Calov ausdrücklich fest, daß nicht die Priester allein, sondern alle Christen schuldig seien, den Nächsten wie sich selbst zu lieben und das Leben für ihn zu laßen; aber den von C. a Lapide u. a. erörterten casus de aggressore si interficiatur aeternum perituro entschied er mit gesunderem Urtheil dahin, daß der Christ sein eignes Leben zu vertheidigen habe. Auf eigentlich casuistische Bestimmungen laßen sich aber die Lutherischen Ausleger mit richtigem Tacte überhaupt nicht ein. Schon Luther selbst sagte: „alle Fälle können nicht ausgedrückt werden". Wenn er aber eine bestimmtere praktische Regel geben wollte, so lautete diese: Est tantum unus casus, qui exigit ut moriamur pro fratribus, quum scilicet agitur periculum animarum. Eingeschloßen hierin, sagt er, sei der leichtere Fall: quod ministri verbi non debent fugere in periculo pestis. Bei Socin dagegen, bei Schlichting und Episcop treibt die rationalistische Anschauungsweise wieder einzelne gesetzliche Bestimmungen hervor. So führt Socin weitläufig aus, daß ein Christ für einen Nichtchristen nur dann sterben müße, wenn es sich um das Seelenheil desselben handele, für einen christlichen Bruder aber erstlich aus dem gleichen Grunde, zweitens um das leibliche Leben desselben zu retten, wenn nämlich anzunehmen sei, daß das christliche Gemeinwesen durch die Erhaltung des Bruders mehr gewinne als durch die Bewahrung des eignen Lebens — wobei dann der intricate Casus nahe liegt, was zu thun sei: cum par sit futura utilitas, quam captura sit respublica christiana ab utroque istorum hominum, ein Fall, in welchem Socin die Selbstaufopferung for-

dert — drittens endlich für den Staat, nicht aber um einen Bruder von einem damnum hujus vitae quantumvis maximum zu befreien. — Concrete Bestimmungen über die praktische Anwendung des von dem Apostel ausgesprochenen Grundsatzes laßen sich nur im Zusammenhange eines vollständigen Systems der Ethik geben, wo namentlich die Pflichten der christlichen Selbsterhaltung und die Tugenden der christlichen Klugheit und Einfalt wie die der christlichen Selbstverleugnung und des christlichen Muthes nicht als Einschränkungen, sondern als heilige Ordnungen des vollgültigen evangelischen Grundsatzes, wie es Johannes darstellt, erscheinen müßen. Das Wesen der christlichen Bruderliebe kann unter keiner Bedingung ein anderes sein, als die vollkommene Selbstverleugnung (1 Cor. 13), nach dem Vorbilde Christi, welcher für uns in den Tod gegangen ist, und dessen Liebe zu uns unsere Liebe zu den Brüdern erzeugt hat, so daß ebendeshalb unsere Bruderliebe der Liebe Christi zu uns wirklich gleichartig sein muß.

V. 17 *). Wenn aber die ächte christliche Bruderliebe, welche wirklich ein Erweis der Gotteskindschaft ist, wesentlich die Pflicht, das Leben für die Brüder hinzugeben, einschließt: wie kann alsdann derjenige ein aus Gott Geborener sein, oder wie kann in demjenigen das ewige Leben, wie die Liebe zu Gott bleibend vorhanden sein, welcher mit verschloßenem Herzen den Bruder Noth leiden sieht und nicht einmal von den gemeinen Gütern der Welt für den Bruder etwas zu opfern willig ist? — Durch die adversative Verbindung von V. 17 (δὲ) mit V. 16 markirt Johannes den Fortschritt von dem Größern, das mit Recht gefordert wird, zu dem Geringern, dessen Nichtleistung also als ein desto gröberer Verstoß gegen die eben ausgesprochene Regel erscheint. Dies deutliche, schon von Augustin, Beda, Oecumenius, Calvin, S. Schmidt, Lücke, Rickli, Sander u. a. hervorgehobene Verhältnis zwischen V. 17 und V. 16 hat unter den Neueren

*) Der Vers stand nebst 2 Cor. 9, 7 an der Büchse, in welcher A. H. Francke die ersten Geldmittel zu seinen Stiftungen sammelte. Vgl. Raumer, Gesch. d. Pädog. II, 138.

nur de Wette, der hierin von Brückner nicht corrigirt ist, verdeckt durch die den V. 17 einleitende Anmerkung: „die Liebe ist ferner barmherzig und mittheilend.“ Gehoben, wie schon S. Schmidt bemerkt, wird die Kraft der parakletischen Schlußfolge in V. 17 noch durch die Frageform (πῶς — μένει ἐν αὐτ.), in welcher das unzweifelhafte Urtheil über einen Menschen, welcher verpflichtet wäre, sogar sein Leben für den Bruder hinzugeben, aber nicht einmal durch äußerliche Gaben die Noth des Bruders lindern will, ausgesprochen wird. Ähnlich steht das πῶς Joh. 3, 12. 5, 47. 14, 5. Marc. 4, 13. Ausdrücklich markirt Johannes die Unbarmherzigkeit der lieblosen Gesinnung, indem er den Fall setzt, daß jemand wirklich die Mittel habe (ὃς δ᾽ ἂν ἔχῃ τὸν βίον τοῦ κόσμου), dem Bruder, welchen er in Noth sieht, zu helfen, aber sein Herz vor demselben verschließt. Die Ausdrücke sind ohne alle Schwierigkeit. Daß ὁ βίος nicht allein das Leben selbst, sondern auch die Lebensmittel bezeichne, ist schon zu II, 16 (Bd. I S. 272) angemerkt. Den classischen Sprachgebrauch stellt das von Grotius angeführte Sprichwort βίος βίου δεόμενος οὐκ ἔστι βίος treffend dar. Die LXX (vgl. Biel, s. v., der auch noch classische Beispiele nachweist) haben z. B. Prov. 31, 3 βίον, wo Aquila, Symmachus und Theodotion χρήματα setzen; wobei es nichts verschlägt, daß das Eine wie das Andere eine falsche Übersetzung ist. Vgl. noch Cant. 8, 7. Prov. 31, 14. Wegen des N. T. Sprachgebrauchs vgl. Luc. 15, 12. 30. 21, 4. 8, 43. Marc. 12, 44. In dem Ausdrucke βίος an sich liegt aber die von Lyra, Schlichting, S. G. Lange und Carpzov statuirte Vorstellung von überflüssigem Reichthum ebenso wenig als im Zusammenhange unserer Stelle oder in der Composition mit τοῦ κόσμου. Das Letzte scheint sonderbarerweise Oecumenius gemeint zu haben, da er sagt: Johannes wende sich seine Leser beschämend von der großen Liebeserweisung V. 16 zu den alltäglichen Dingen, in welchen selbst die reichen Brüder, ὅλον τὸν κόσμον σχεδὸν ὕπαρξιν ἔχοντες πλοῦτον, die barmherzige Liebe nicht walten ließen. Eine solche Ausdeutung des τοῦ κόσμου ist aber

ebenso willkührlich wie die von Piscator gewagte: victus, cui acquirendo mundus est deditus. Überhaupt ist die Vorstellung von einem besondern Reichthum mit Recht von C. a Lapide, Estius, Beza, Socin, Episcop, Hunnius, S. Schmidt und den Neuern fern gehalten. Ὁ βίος τοῦ κόσμου bezeichnet, wie Beza sagt, mundanae facultates, des biens de ce monde. Zu fragen ist dabei aber, ob nicht der Zusatz τοῦ κόσμου in der Absicht gemacht sei, um die Güter, von welchen V. 17 geredet wird, in ihrer Nichtigkeit dem ewigen Leben und der von Christo uns geleisteten Liebe (V. 16) gegenüber zu bezeichnen. Lücke hält dies für wahrscheinlich; gewiß mit Grund. Wenn Johannes nicht eine solche Schärfung des Gedankens V. 17 im Sinne gehabt hätte, würde der Zusatz τοῦ κόσμου ganz müßig sein. Wer der Welt Güter dem Bruder mitzutheilen unbarmherzig sich weigert, der beweist dadurch eine Liebe zur Welt und zu den Dingen in ihr, welche mit der Liebe zu Gott nicht bestehn kann (II, 15). Wie kann also in einem solchen die Liebe zu Gott bleiben?

Auf eine malerische Weise stellt aber der Apostel den Lieblosen hin, welcher die Noth seines Bruders anschaut (καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρείαν ἔχοντα) und, obwohl er helfen kann, sein Herz vor demselben verschließt und die Hülfe versagt. In dem Ausdrucke θεωρεῖν ist nicht das zufällige, flüchtige Sehen, sondern das sorgfältigere, weilende Anschauen bezeichnet (Matth. 27, 55. Marc. 15, 40. 47. 12, 41. Luc. 21, 6. 23, 35). Allerdings kann θεωρεῖν parallel neben ὁρᾶν erscheinen (Joh. 16, 10. 16 fll.), weil es die Vorstellung des bloßen ὁρᾶν einschließt; aber man wird in allen Stellen, wo θεωρεῖν sich findet — wie namentlich häufig bei Johannes; Evang. 2, 23. 6, 19. 62. 7, 3. 9, 8. 10, 12. 14, 17 — eine Spur der genuinen Bedeutung, wie sie in den Bildungen θεωρός, θεωρία, θεώρημα, θεώριον u. dgl. (vgl. Suicer, Hesychius, Suidas und die Wörterbücher) hervortritt, entdecken können. Mit Recht sagt Chrysostomus (bei Suicer): οἶδεν ἡ γραφὴ ἐπὶ ἀκριβοῦς γνώσεως θεωρίαν λέγειν· ἐπειδὰν γὰρ τῶν αἰσθήσεων τρανώτερα ἡ ὄψις, διὰ ταύτης

ἀεὶ τὴν ἀκριβῆ παρίστησι γνῶσιν. Das Auge des Unbarmherzigen ruht also auf dem Bilde der Noth (*χρείαν ἐχ.* wie Eph. 4,28. Marc. 2,25. AG. 2,45. 4,35. Vgl. AG. 20,34. 28, 10. Phil. 4, 16), welches sein Bruder ihm darbietet, und doch öffnet sich sein Herz nicht (*καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ*), obwohl gerade hierin die ächte Liebe sich kundmachen müßte; denn Liebe ist, wie Luther sagt, nicht leihen, schenken oder geben, was freilich dazu gehört, sondern Liebe ist „das Herz aufthun." Wo aber das Herz geöffnet ist, da kann die Hand nicht geschloßen bleiben, (Cum visceribus clauditur vel aperitur res familiaris. Bengel). — *Σπλάγχνα* bezeichnet eigentlich, wie Hesychius erklärt: *ἧπαρ, ἔγκατα, τὰ ἐντὸς τῶν ζώων.* Hieran schließt sich, da die Eingeweide, besonders das Herz und die Leber, als Sitze der Leidenschaften und Gefühle galten, der auch den Classikern nicht unbekannte, vorzugsweise aber der biblischen und der patristischen Gräcität eigene tropische Gebrauch des Wortes. *Τὰ δὲ σπλάγχνα τῶν ἀσεβῶν ἀνελεήμονα* heißt es Prov. 12, 10 nach einer Anschauung, welche auch zu dem Sachgehalte unserer Stelle stimmt. Vgl. Luc. 1, 78. Col. 3, 12. Phil. 1, 8. 2, 1. 2 Cor. 7, 15. 6, 12. Phil. 7. 12. Den patristischen Sprachgebrauch hat man treffend durch einige Sätze aus den sog. Testamenten der zwölf Patriarchen (Codex pseudepigr. Vet. Test. ed. J. A. Fabricius. Hamb. et Lips. 1713) erläutert, z. B. Test. Sim. 2. p. 533: *ἡ γὰρ καρδία μου ἦν σκληρὰ, καὶ τὰ ἥπατά μου ἀκίνητα, καὶ τὰ σπλάγχνα μου ἀσυμπαθῆ.* Vgl. Test. Zab. 7. p. 641. Test. Lev. 4. p. 549. In der gesammten biblischen und nachbiblischen Gräcität wird das Wort *σπλάγχνον*, wie der Ausdruck *πλαγχνίζειν*, beständig in der besondern Beziehung auf Liebe, Barmherzigkeit, Mitleid gebraucht, nicht aber, wie im ursprünglichen Sinne bei den Classikern, zur Bezeichnung der Gemüthsstimmung überhaupt. — Das *ἀπ' αὐτοῦ* in Verbindung mit dem *κλείσῃ τ. σπλ.* ist nach derselben Raison zu erklären, wie das *ἀπὸ* II, 28, und heißt weder hier noch dort coram, wie Socin behauptet. Man darf auch nicht auf

den hebräischen Sprachgebrauch zurückgreifen, um die im Sinne allerdings richtige Suppletion von ἀποστρεφόμενος (Piscator, Episcop, Carpzov) zu gewinnen, noch braucht man die textgemäße Vorstellung mit Grotius und Sachmann umzuformen durch die Umschreibung: excluserit eum ab affectu misericordiae; vielmehr ist mit Lücke und de Wette zu sagen, daß die Composition von κλείειν τ. σπ. ἀπό (vgl. κρύπτειν ἀπό. Joh. 12, 36. Luc. 19, 42. Deut. 7, 20. Hiob. 13, 24. Ps. 54, 13) eine gewiße, ächt griechische Prägnanz hat, indem die Vorstellung, daß jemand sein Herz vor dem Bruder verschließt, zugleich die andere enthält, daß der Bruder von dem verschloßenen Herzen ausgeschloßen bleibt.

Eine solche Lieblosigkeit gegen den Bruder ist aber, da an der Bruderliebe die Kinder Gottes offenbar werden (V. 10. 14), ein unzweideutiger Beweis dafür, daß es an der Liebe zu Gott mangelt — πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ; Selbst wenn die Worte des Apostels IV, 20 nicht eine Art von authentischer Interpretation zu unserer Stelle enthielten, würde es doch nach dem Zusammenhange unzweifelhaft sein, daß der Ausdruck ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ nicht von der Liebe Gottes zu uns, mit Luther II. und Calov, auch nicht von der Liebe, wie sie Gott vorgeschrieben hat, mit Socin und Grotius, oder wie sie der Liebe Gottes und Christi gemäß ist, mit S. Schmidt, sondern ganz bestimmt von der Liebe zu Gott, wie II, 5, zu verstehn ist. Hierin sind auch die meisten Ausleger einig; vgl. namentlich Calvin, Piscator, S. G. Lange, Hunnius, Estius, J. Lange, Spener, Bengel, Rickli, Sachmann, Lücke, Baumgarten-Crusius, de Wette, Neander, Sander. Der Einwand des Calovius, daß es sich hier um eine schuldvolle Sünde und die nachfolgende Strafe derselben (de culpa et consequentibus) handele, nämlich darum daß ein Unbarmherziger der Gnade Gottes sich nicht erfreue (gratia Dei non fruitur), dieser Einwand beruht auf einer falschen Beziehung, welche einem richtigen Gedanken gegeben wird. Mit Recht hebt Calov selbst hervor, daß die Schlußworte V. 17 πῶς

ἡ ἀγάπη τ. ϑ. μένει ἐν αὐτῷ; im Grunde denselben Sinn haben wie das V. 15 über den Bruderhaßer gesprochene Urtheil οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν. Unwillkührlich aber ändert Calov die Beziehung der beiden Gedanken. Hier wie dort macht nämlich Johannes wesentlich einen Rückschluß von dem Nichtvorhandensein der Bruderliebe auf das Nichtvorhandensein und Nichtbleiben „der Gotteskindschaft" (V. 10), des „ewigen Lebens" (V. 15), der „Liebe zu Gott" (V. 17). Dieser Rückschluß beruht einerseits auf der unauflöslichen Verbindung der Liebe zu Gott und der Liebe zu den Brüdern (vgl. IV, 20 fll.), anderseits auf der wesentlichen Zusammengehörigkeit der Vorstellungen von dem ewigen Leben in der Gemeinschaft mit Gott und der Liebe zu Gott. Schon zu II, 3 fll. (Bd. I S. 170 fl. 176 fll. 188) ist dies erläutert. Allerdings nimmt der johanneische Gedanke an unserer Stelle eine Wendung, welche einigermaßen auf die Ansicht des Calovius hinzuleiten scheint. Johannes fragt nämlich: „wie kann in einem Unbarmherzigen die Liebe zu Gott bleiben"? Mit diesem μένει zeigt der Apostel, daß er trotz der idealen Haltung, in welcher er besonders V. 9 seine Anschauungen entwickelte, doch das gesunde Urtheil über die wirklichen Zustände im Leben der Gläubigen — die ja V. 17 und V. 18 höchst einfach und nüchtern angefaßt werden — keineswegs verloren hat. Er weiß wohl, daß die, welche wirklich Kinder Gottes sind, sich manchmal in einer Ähnlichkeit mit dem V. 17 geschilderten Unbarmherzigen betreffen; er sagt deshalb hier nicht, was er von dem idealen Gesichtspuncte in V. 9. 10 wohl sagen könnte, daß ein solcher überall keine Liebe zu Gott habe, sondern daß diese Liebe in demselben nicht bleibe (vgl. auch Lücke). Denn jede Unbarmherzigkeit, d. h. jede Lieblosigkeit gegen den Bruder, jeder Bruderhaß und Brudermord, ist wie überhaupt jede „Ungerechtigkeit" (V. 10. 4) eine Verwundung des Lebens aus Gott und der Liebe zu Gott.

Casuistische Bestimmungen also über die Umstände, welche die Verweigerung eines Almosens zu einer Todsünde machen oder die Größe eines pflichtmäßig zu bringenden Opfers er=

meßen laßen, sind der Absicht des Apostels bei V. 17 ebenso zuwider wie bei V. 16. C. a Lapide entscheidet die Frage, ob man bloß in extrema oder auch in gravi proximi necessitate helfen solle, für den letzteren Fall bejahend. Und Estius entwickelt von dem Satze aus, daß einestheils durch das Vorhandensein des Vermögens, anderntheils durch die Bedürftigkeit des Bruders die Pflicht der Mildthätigkeit bedingt werde, folgende Anweisungen: Necessitas fratris extrema omnes obligat habentes quod dare possint, etiam pauperes. Necessitas autem illius extremae proxima obligat etiam eos, qui tantum mediocriter habent. Arcta ipsius necessitas eos obligat, quibus bene prospectum est, etiamsi superfluum quoad statum non habeant. Vulgaris seu communis, ut vocant, necessitas obligat omnes superfluum habentes, quorum quanto majores sunt divitiae, tanto major hac parte est obligatio. Praktischer und richtiger ist die auf das ἔχῃ τ. βίον gegründete Bemerkung Luthers: Vult nos de nostro largiri, non de alieno aut communi, sicut stulti Anabaptistae faciunt, qui tollunt proprietatem rerum, sine qua non possunt respublicae consistere.

V. 18. Um den Übergang von V. 17 zu V. 18 darzustellen, bedarf es nicht einer Ergänzung von σπουδάσωμεν προσέτι oder dgl. hinter τεκνία, wie Carpzov und Sachmann meinten, sondern der Apostel spricht die Ermahnung aus, welche sich aus dem Vorhergehenden einfach ergiebt, und gelangt so zu einem gewißen Abschluße der auf V. 10b gestützten parakletischen Entwickelung. Der Sinn und die Beziehung von V. 18 ist ähnlich wie Jac. 2, 15 ff. Wenn die ächte Liebe der Kinder Gottes den Brüdern nichts selbstsüchtig versagt, auch das eigne Leben nicht, und wenn es also mit der Liebe, welche die Kinder Gottes zu ihrem himmlischen Vater haben, unvereinbar ist, daß dem nothleidenden Bruder die mögliche Hülfleistung unbarmherzig vorenthalten wird, so liegt eben hierin der Grund zu der Ermahnung: Kinder, laßt uns lieben nicht mit Worten und nicht mit der Zunge, sondern in der That und Wahrheit! Es kömmt auf die wahre, in der

That sich erweisende, nicht mit Worten täuschende Liebe an, wenn wir als wirkliche Kinder Gottes erkannt werden wollen. — Mit je einem Paare von parallelen Ausdrücken beschreibt Johannes die falsche (*μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ*) und die ächte Liebe (*ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ*). So entsteht die Frage, wie sich diese Vorstellungen zu einander verhalten, und zwar einerseits wie die einzelnen Ausdrücke in den beiden Paaren selbst zu einander stehn, — also *λόγῳ* zu *τῇ γλώσσῃ* und *ἐν ἔργῳ* zu *ἀληθείᾳ* — anderseits welche Glieder der beiden Doppelbestimmungen mit einander correspondiren, ob *λόγῳ* mit *ἔργῳ* und *γλώσσῃ* mit *ἀληθείᾳ*, oder *γλώσσῃ* mit *ἔργῳ* und *λόγῳ* mit *ἀληθείᾳ*. Dabei wird nicht übersehn werden dürfen, daß zuerst der bloße Dativ, nachher die Präposition *ἐν* geschrieben ist. Aber schon ehe diese feineren Beziehungen ermittelt sind leuchtet ein, daß der Apostel das Lieben mit dem Worte und der Zunge in einem ausschließlichen Gegensatze zu dem Lieben in der That und Wahrheit aufgefaßt wißen will, mithin die Ergänzung von *μόνον* bei dem ersten Gliede, welche Beza, Piscator, Whitby, Benson, Socin, Schlichting, J. Lange, S. G. Lange u. a. für nöthig gehalten haben, um anzudeuten, daß unter Umständen auch im Worte die ächte Liebe sein könne, wenn sie sich nur nicht auf das bloße Wort beschränken wolle, ganz textwidrig ist.

Ohne besondere Schwierigkeit ergiebt sich die verschiedene Vorstellungsweise in den beiden zu *ἀγαπῶμεν* gefügten Bestimmungen. Die Dative *λόγῳ* und *τῇ γλώσσῃ* bezeichnen gleichsam die Instrumente, durch welche die Liebe wirksam wird; dagegen läßt die Präposition *ἐν* das *ἔργον* und die *ἀλήθεια* als die Elemente erscheinen, in welchen das Lieben sich bewegt. Auch Lücke hat so geurtheilt, während de Wette es für gleichbedeutend erklärt, ob das *ἐν* vor *ἔργῳ* gelesen werde oder nicht. Das *ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ* (vgl. 2 Joh. 1. 3 Joh. 1) beruht auf derselben Anschauung wie die Ausdrücke *προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* (Joh. 4, 23 fl.), *λαλεῖν ἐν παροιμίαις* (16, 25), *διδάσκειν ἐν παραβολαῖς* (Marc. 4,

2. vgl. Luc. 4, 56. AG. 17, 31. 1 Cor. 14, 21. u. a. St.). Lehrreich ist hier die Vergleichung von Matth. 22, 37 ἀγαπ. τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τ. καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τ. ψυχ. κτλ. mit Marc. 12, 30, wo anstatt des ἐν ein ἐκ erscheint, wie bei den LXX (Deut. 6, 8), obgleich der Urtext auf das ἐν führt. Es sind eben unzertrennliche Vorstellungen, daß die Liebe, welche im Herzen ist, aus dem Herzen hervorbricht. So wird auch an unserer Stelle einmal die lautere Wahrheit als die eigenthümliche Sphäre bezeichnet, innerhalb welcher das ächte Lieben stattfindet; daneben erscheint in gleicher Vorstellungsweise das Werk, als das Product, in welchem die Liebe sich wirksam erweist. Die vorangehenden Dative dagegen markiren die Mittel, deren sich die falsche Liebe bedient, und durch welche ein ἔργον hervorgebracht werden müßte, wenn nur jene Liebe ἐν ἀληθείᾳ wirksam wäre.

Schwieriger ist, die Begriffe selbst in ihrem Unterschiede von einander und in ihrem Verhältnis zu einander zu bestimmen. Verwandt sind offenbar λόγος und γλῶσσα, und auf der andern Seite ἔργον und ἀλήθεια, aber nicht völlig gleichbedeutend. Von den beiden letzten Bestimmungen hat das auch niemand behauptet; vielmehr hat schon Beda richtig geurtheilt, daß das ἔργον von der thatsächlichen Mittheilung leiblicher und geistlicher Gaben zu verstehen sei, während die ἀλήθεια die lautere, einfältige, wahrhafte Gesinnung des Liebenden bezeichne und z. B. die Liebeserweisungen um menschlichen Lobes willen ausschließe. Die beiden ersten Bestimmungen aber, λόγῳ und τῇ γλώσσῃ, sind von Socin, Episcop, Calov und de Wette für synonym erklärt; der Apostel gebrauche die beiden, im Sinne nicht verschiedenen Ausdrücke, sagt Socin, um die Sache deutlicher zu machen. Einen Unterschied zwischen λόγῳ und τῇ γλώσσῃ und eine dadurch bedingte Correspondenz mit ἐν ἔργῳ und ἀληθείᾳ hat zuerst N. de Lyra, mit welchem viele Ausleger übereinstimmen (C. a Lapide, Estius, Spener, J. Lange, Bengel; vgl. auch Baumgarten-Crusius), nachzuweisen versucht. Zu λόγῳ sagt er: verbo, facto nihil; zu τῇ γλώσσῃ: lingua

fallaci. hic amor non solum fictitius et vanus, sed etiam proditorius. Demgemäß stellt er λόγῳ und ἔργῳ, γλώσσῃ und ἀληθείᾳ einander gegenüber. Von ihm weicht Grotius, dem Rosenmüller nachfolgt und mit welchem auch Lücke übereinkömmt, auf eine interessante Weise ab. Grotius sagt: Verbo amat, qui praedicat a se diligi proximum, non autem vere diligit. Lingua diligit, qui egenti dat bona verba. Grotius versteht also das λόγῳ so, wie Lyra das τ. γλώσσῃ, und umgekehrt, und läßt demgemäß λόγῳ mit ἀληθείᾳ (vere et sincere), τ. γλώσσῃ mit ἐν ἔργῳ correspondiren. Der classische Sprachgebrauch, welcher auch in manchen Beispielen aus der biblischen Gräcität wiederklingt, scheint jedoch dem Lyra günstiger zu sein, als dem Grotius. Daß dem Worte, nicht der Zunge, welche das Wort hervorbringt, die That entgegengesetzt wird, ist von vorn herein natürlicher. Darum heißt es in der einfachen Sprachweise des gewöhnlichen Lebens: λόγος εἴδωλον ἔργων oder λόγος σκιὰ ἔργου (Solon und Demokritus bei M. Neander, Gnomolog. I.), und: τὰ ἔργα πιθανώτερα τῶν λόγων (Xenophon; ebendas.), und: μὴ λόγων, ἀλλ' ἔργων καλῶν ἄσκησις ἡ φιλοσοφία (Dionysius Halik. ebendas.). Bei den Dichtern aber findet man nicht selten den Gegensatz von γλῶσσα und ἔργον. So heißt es bei Sophokles (Philoct. 97):

γλῶσσαν μὲν ἀργὸν, χεῖρα δ' εἶχον ἐργάτιν·
νῦν δ' εἰς ἔλεγχον ἐξιὼν ὁρῶ βροτοῖς
τὴν γλῶσσαν, οὐχὶ τἄργα, πάνθ' ἡγουμένην.

Ebenso sagt Theognis (ed. M. Neander p. 220):

μή μοι ἀνὴρ εἴη γλώσσῃ φίλος, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ
χερσίν τε σπεύδοι, χρήμασί τ' ἀμφότερα.

Sprüche wie der des Theognis (p. 232):

ὀφθαλμοὶ καὶ γλῶσσα καὶ οὔατα καὶ νόος ἀνδρῶν
ἐν μέσσῳ στηθῶν ἐν συνετοῖς φύεται.

und (p. 166): οἷσιν ἐπὶ γλώσσῃ τε καὶ ὀφθαλμοῖσιν ἔπεστιν αἰδώς (vgl. p. 164: ἀπὸ γλώσσης φίλος εἶναι. p. 166: ὃς δὲ μιῇ γλώσσῃ δίχ' ἔχει νόον. — ὅς κ' εἴπῃ γλώσσῃ λῷστα, φρονεῖ δ' ἕτερα) oder die Redensart bei Hesiodus

(Op. et Di. 707) ψεύδεσθαι γλώσσης χάριν machen ferner den significanten Sprachgebrauch von γλῶσσα anschaulich. Namentlich dient das Wort, auch in manchen witzigen Compositionen, zur Bezeichnung des nichtigen Geschwätzes. Hieher gehören die Ausdrücke γλωσσαλγία, wofür Suidas ἀργολογία setzt, γλωσσομανία, γλωσσοστροφέω, γλωσσοχαριτέω (Prov. 28, 23), γλωσσώδης (Ps. 139, 12) und der Spruch γλῶσσα, ποῖ πορεύῃ; πόλιν ἀνορθώσουσα καὶ πόλιν καταστρέψουσα (bei Suidas), womit man Jac. 1, 26. 3, 6 fll. vergleichen kann. Durch den Ausdruck τῇ γλώσσῃ wird also das falsche Lieben noch mehr in seiner hohlen Richtigkeit bezeichnet, als durch λόγῳ. Auch der mit malerischer Anschaulichkeit hinzugefügte Artikel (vgl. Lücke) hebt die Bedeutung des Zusatzes. In dem Lieben mit dem Worte kann noch, wie auch Sander bemerkt, eine gewisse Wahrheit liegen, obschon es vom Worte zur That kommen soll; aber das Lieben mit der Zunge ist das rein äußerliche Geschwätz, welches ohne innere Wahrheit nur einen gleißnerischen Schein erregt.

V. 19. *Ἐν τούτῳ γνωσόμεθα ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν, καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν,*

V. 20. *ὅτι, ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα.*

V. 21. *Ἀγαπητοί, ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν, παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν,*

V. 22. *καὶ ὃ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν.*

V. 23. *Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν.*

V. 24. *Καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ· καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.*

In den beiden ersten Versen dieses Abschnittes häufen sich die kritischen und die exegetischen Schwierigkeiten, indem die diplomatische Tradition von der exegetischen Ansicht bedingt er=

scheint. So ist zuerst das *καί*, welches sich zu Anfang von V. 19 bei C und in mehreren Versionen (Syr. Ar. Aeth.) findet, aber bei AB und in der Vulgata fehlt, für ein Interpretament zu halten und mit Lachmann zu streichen. Johannes hat ein *καί* in ähnlichen Stellen (V. 24. II, 3); in andern aber (II, 5. IV, 2. 13. V, 2) fehlt nicht ohne Grund diese Anknüpfung. — Ferner kann es nach diplomatischen Rücksichten nicht zweifelhaft sein, daß Lachmann mit Recht anstatt der recipirten, durch die Vulgata und einige andere Versionen geschützten Lesart *γινώσκομεν* das durch ABC und die arabische Übersetzung vertretene *γνωσόμεθα* in den Text geschrieben hat. Schon Mill (Proleg. 639) hatte dieser Lesart das Wort geredet. Bengel urtheilte freilich, daß die Form *γνωσόμεθα* aus dem nachfolgenden *πείσομεν* entstanden sei, — während Benson in dem Futurum *πείσομεν* vielmehr eine Bestätigung des *γνωσόμεθα* fand — und Lücke meint, daß vielleicht auch die Erinnerung an Joh. 13, 35 mitgewirkt habe, und daß die singuläre Variante *γινωσκόμεθα* eine Composition der richtigen Lesart *γινώσκομεν*, welche sich dem Exegeten entschieden empfehle, und der Variante *γνωσόμεθα* anzeige. Allein die an sich unbedeutende Variante *γινωσκόμεθα* kann auch andeuten, wie man unter Anbequemung an die richtige, aber schwierigere Lesart *γνωσόμεθα* den leichteren Sinn des gewöhnlichen Präsens gewinnen wollte. Jedenfalls liegt die Vermuthung nahe, daß man das *γινώσκομεν* im Hinblick auf V. 24. II, 3. 5. IV, 2. 13. V, 5 schrieb. — Richtig steht nach der Recepta in allen Editionen *τὰς καρδίας ἡμῶν*, nicht *τὴν καρδίαν ἡμ.* Die letztere Lesart hatte Lachmann allerdings, weil dieselbe in B steht und in A ursprünglich gestanden hat, in seiner kleinen Ausgabe gebilligt; in der großen Ausgabe aber hat er die gewöhnliche Lesart restituirt. Diese wird durch C und die Vulgata bezeugt, auch durch eine Correctur in A. Man schrieb den Singular, weil sich dieser V. 20. 21 mehrmals findet. — Die Interpunction von V. 19 wird von den Editoren verschieden gegeben und richtet sich nach der kritischen und exegetischen Beurtheilung der ganzen Stelle. Ben=

gel betrachtete den V. 19 als einen Satz für sich. Lachmann setzte in seiner kleinen Ausgabe ein Punctum hinter *ἀληθ. ἐσμέν*. In der großen Ausgabe aber stellte er V. 19. 20 als ein zusammenhängendes Satzgefüge dar. Auch der Text V. 20 gestaltete sich anders. In der kleinen Ausgabe steht: *ὅτι ἐὰν καταγιν. — μείζων κτλ.*; in der großen dagegen: *ὅ τι ἐὰν καταγ. — ὅτι μείζων κτλ.* Die Disposition der Satzglieder muß sich bei der Auslegung ergeben; die Worte des Textes aber lauten nach den kritischen Zeugnissen so wie dieselben oben nach der Recepta in Übereinstimmung mit den meisten Editoren gegeben sind. Die Schreibweise *ὅ τι ἐὰν καταγ.* ist eine unrichtige Interpretation, welche freilich schon Cod. A durch seine Lesart *ἄν*, statt des sonst überall bezeugten *ἐάν*, zu vertreten scheint. Indessen findet sich, auch abgesehn von der Unstatthaftigkeit der Lesart *ὅ τι ἐάν* an unserer Stelle, die Composition von *ὅστις* und *ἐάν* überall nicht im N. T. Dieselbe ist ganz ungriechisch; obwohl die ältern Philologen nicht so geurtheilt haben. H. Hoogeveen (Doctrina particularum graec. Rec. Chr. G. Schütz. Dess. et Lips. 1782. p. 589. cf. p. 264) ist der Erste gewesen, welcher an unserer Stelle *ὅ τι ἐάν* zu lesen rieth. Auch F. Viger (De praecip. graec. dictionis idiotismis. Ed. 2. Lips. 1813. p. 516) hatte die Form *ὅστις ἐάν* für unbedenklich gehalten. Aber Hermann (ad Vig. p. 835) leugnete mit Recht die Möglichkeit, daß *ἐάν* neben *ὅστις* stehn könne; er wollte auch neben dem einfachen Relativum, trotz des Schwankens in den Handschriften, nur *ἄν* lesen (vgl. auch Kühner II, 519. Winer, S. 285). Auch im N. T. findet sich nirgends *ὅς ἐάν* oder gar *ὅστις ἐάν* ohne die Variante *ἄν*, wohl aber steht, und zwar gerade bei Johannes (Ev. 2, 5. 14, 13. 15, 16. vgl. 1 Cor. 16, 2), mehrmals ohne Variante *ὅστις ἄν*. In Stellen wie Gal. 5, 10. Luc. 10, 35. Col. 3, 17. 23 ist ohne Zweifel *ἄν* nach *ὅστις* zu lesen; das *ἐάν* ist mitunter, namentlich in der gewöhnlich für dasselbe citirten Stelle Col. 3, 23, ohne alle kritische Auctorität. In den Editionen der LXX findet sich *ἐάν* nach *ὅστις* 1 Sam. 19, 3; aber auch hier muß *ἄν* geschrieben

werden, wie z. B. Exod. 22, 9 steht. Daß im N. T. auch nach dem einfachen Relativum regelmäßig ἄν statt ἐάν zu schreiben sei, kann man nach den Handschriften nicht behaupten; aber vielleicht wäre es nicht zu gewagt, wenn man nur das ἄν gelten ließe. Die Composition ὅς ἄν findet sich nicht selten ohne die Variante ἐάν (V. 17. Luc. 9, 4. 5. Matth. 5, 31. 15, 5. Joh. 4, 14. 5, 19); dagegen hat die Composition ὅς ἐάν regelmäßig die Variante ἄν neben sich (Matth. 5, 19. 10, 14. 42. 11, 27. 16, 19. Luc. 18, 19. AG. 7, 7. Ephes. 6, 8), die mitunter so gut bezeugt ist, daß Lachmann nicht ἐάν, sondern ἄν in den Text schrieb. Relativische Formen wie ὅπου und dgl. haben allerdings ἐάν ohne die Variante ἄν (Matth. 8, 19). Möglich ist also, daß im neutestamentlichen Idiom das ἐάν neben dem einfachen Relativum recipirt war; neben ὅστις aber darf ἐάν keinenfalls stehn. — Die Auslaßung des ὅτι vor μείζων bei A und in der Vulgata, welchen Zeugen aber BC mit der arabischen und der syrischen Version entgegenstehn, ist ein exegetischer Nothbehelf. — Anstatt der mit gutem Grunde recipirten Lesart ὁ θεός (AB Vulg.) hat C ὁ κύριος. — V. 21. Die recipirte Lesart ἐάν (BC) hat auch hier bei A die Variante ἄν. — Bei den Worten ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγ. ἡμῶν stützt sich der recipirte und von den meisten Editoren gebilligte Text genau genommen nur auf geringere Zeugen, wie Cyprian und die Vulgata. Die bedeutendsten Handschriften laßen an der einen oder andern Stelle das ἡμῶν aus. Bei A fehlt das erste, bei C das zweite. B hat sogar weder hinter καρδία noch hinter καταγιν. ein ἡμῶν. Die Zeugen an sich empfehlen also den Lachmannschen Text, welcher nur das zweite ἡμῶν hat (so schon Mill, Proleg. 1487), nicht besonders. Wahrscheinlich ist aber, daß man das ἡμῶν wenigstens an einer Stelle für überflüßig hielt, wie denn auch Origenes (bei Lachmann) unsern Spruch einmal so anführt: ἡ συνείδησις ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ, und ein anderes Mal so: μὴ ἡ συνείδ. καταγ. ἡμῶν. — Die Variante παῤῥησίαν ἔχει, welche sich sogar bei B eingeschlichen hat, ist, wie es

scheint, eine absichtliche, die Variante ἔχωμεν eine unabsichtliche Änderung. — V. 22. Anstatt παρ᾽ αὐτοῦ, wie in der Recepta und in den ältern Editionen steht, ist mit Lachmann und Tischendorf nach ABC zu schreiben: ἀπ᾽ αὐτοῦ. — Die Variante τηρῶμεν bei A und unbedeutenden Zeugen beruht auf einem Versehn. BC und die Vulgata schützen die richtige Lesart τηροῦμεν. — V. 23. Die von Lachmann gebilligte Lesart der Codd. AC πιστεύωμεν empfiehlt sich vor der nur durch B geschützten recipirten Lesart πιστεύσωμεν durch den Parallelismus mit ἀγαπῶμεν, wird aber eben dadurch verdächtig. Umgekehrt hat B den Conjunctiv des Präsens Joh. 20, 31. Neben dem Aorist steht das Präsens z. B. Joh. 3, 15. 16. Wenn in solchen Formen der ursprüngliche Sinn nicht verwischt ist, so bezeichnet (vgl. Kühner II, 80. 470 fll.) der Conjunctiv des Aorists das Momentane und Abgeschloßene, während das Präsens die Vorstellung der dauernden Gegenwart enthält. So stellt sich das Verlorengehn, welches Joh. 3, 15 von dem Gläubigen negirt wird, mehr als ein Einmaliges, factisch Abgeschloßenes dar (vgl. den Infinitiv Aor. θεῖναι τ. ψυχ. V. 16), wogegen der Besitz des ewigen Lebens als das Dauernde angeschaut wird. Joh. 20, 31 liegt in dem Aor. πιστεύσητε die Beziehung, daß das Glauben schon geschehn sein muß, wenn das Nachfolgende ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε eintreten soll. Auch an unserer Stelle bezeichnet der Aorist πιστεύσωμεν neben dem Präsens ἀγαπῶμεν das gläubig geworden Sein als die Voraussetzung der fortwährenden Liebeserweisung. — Das ἡμῖν am Ende von V. 23 fehlt allerdings in einer ziemlichen Anzahl von unbedeutenden Zeugen (vgl. Wetstein und Bengel), ist aber mit Unrecht von Tischendorf getilgt. Es wird durch die besten Zeugen geschützt.

Daß wir aus Gott geboren und Gottes Kinder sind, oder daß wir aus dem Tode, dem Erbtheile der Welt, zum ewigen Leben in der Gemeinschaft mit Gott und Christo hindurchgedrungen sind (II, 29. III, 9. 10. 14), erkennen wir an dem

Thun der Gerechtigkeit überhaupt und an der Bruderliebe insbesondere; denn Gerechtigkeit und Liebe sind wesentlich göttlichen Ursprungs. Und wie die Gerechtigkeit, welche die Kinder Gottes im unbedingten Gegensatze gegen alle Sünde (V. 6—9) thun, in der Gerechtigkeit Gottes, aus dem sie geboren sind, und in der Gerechtigkeit Christi, durch welchen sie Kinder Gottes sind, ihren Quell und ihre Norm hat, so ist auch die den Kindern Gottes eigenthümliche Liebe durch die göttliche Liebe Christi geschaffen und fortwährend bestimmt, so daß nur dann unsere Liebe eine wahre ist, wenn sie der Liebe Christi gleichartig, wenn sie aus ihm oder aus der Wahrheit selbst ist. Nur dann ist also auch unsere Liebe ein Zeichen, daß wir selbst aus Gott oder, wie es V. 19 heißt, „aus der Wahrheit" sind. Wie dieser Ausdruck auch genauer zu erklären sein mag, jedenfalls zeigt der Zusammenhang, daß „aus der Wahrheit sein" wesentlich so viel heißen muß, als der von II, 29 an entwickelte und den ganzen zweiten Theil des Briefes beherrschende Begriff „aus Gott sein". Aus derselben Liebe, wenn sie „in der Wahrheit" (V. 18) geübt wird, erkennen wir, daß wir aus Gott und daß wir „aus der Wahrheit" sind. Mit der Ermahnung, in der Wahrheit die Brüder zu lieben, war die parakletische Entwickelung des Abschnitts V. 10—18 zu einem Abschluße gekommen. Gegründet auf das eben Gesagte (ἐν τούτῳ γνωσ.) beginnt V. 19 ein neuer Gedankengang, aber gleichfalls innerhalb der Tragweite des Hauptbegriffs ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι (II, 29), dessen wesentlicher Gehalt in den Ausdrücken ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν V. 19 und μένει ἐν ἡμῖν V. 24 beschrieben wird, sich bewegend. Die neue Wendung besteht darin, daß der Apostel einmal den Frieden des Gewißens (V. 19. 20) und die Zuversicht zu Gott (V. 21), wie sie insbesondere in den der Erhörung gewißen Gebeten der Kinder Gottes sich darstellt (V. 22), als die freudenreiche (I, 4) Wirkung des an der ächten Bruderliebe und überhaupt an dem Halten der göttlichen Gebote (V. 19. 22. 23) erprobten Bewußtseins von der wirklichen Gotteskindschaft hervorhebt, und dann, zu einer neuen, warnenden Ansprache (IV, 1 fll. vgl. II,

18 fll.) den Übergang anbahnend, den uns geschenkten Geist Gottes als das bestimmte göttliche Zeichen und Unterpfand unserer wirklichen Gemeinschaft mit Gott oder unserer wahren Gotteskindschaft schildert (V. 24).

So im Allgemeinen überblickt scheint der Abschnitt V. 19—24 keine besonderen Schwierigkeiten zu haben; diese treten aber namentlich in den beiden ersten Versen hervor, wenn die einzelnen Aussprüche des Apostels genauer ins Auge gefaßt werden. Die größte Schwierigkeit liegt in V. 20, wo die Auslegung sogar darüber höchst zweifelhaft erscheint, ob der Apostel mit seiner Hinweisung auf die Größe und Allwißenheit Gottes die verzagten Gewißen beruhigen oder die sicheren schrecken wolle.

V. 19. 20. Es sind fünf Hauptpuncte, von denen die Auslegung dieser beiden Verse abhängt. Erstlich fragt es sich, ob die Eingangsworte *ἐν τούτῳ γνωσόμεθα* auf das Vorhergehende, sei es auf V. 18 allein, sei es auch auf andere Verse des ganzen Abschnittes V. 10—18, etwa auf V. 10 (Rickli, de Wette) oder auf V. 14 (Lücke), zurückgreifen, oder ob dieselben auf das Nachfolgende, das würde heißen auf das *ὅτι* V. 20, ähnlich wie z. B. IV, 13, hinweisen. Die letztere Ansicht findet sich bei einigen ältern Auslegern angeführt und mit Recht verworfen, aber nirgends ist ein Vertreter derselben genannt. Man darf annehmen, daß die Zurückbeziehung der Formel *ἐν τούτῳ γνωσ.* allgemein anerkannt sei. Nahe liegt alsdann auch, zumal wenn man 2 Joh. 1 fl. vergleicht, die Meinung von Calvin, Piscator, Spener, Bengel, Steinhofer, Rickli, Lücke und Neander, daß der Ausdruck *ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν* V. 19 wegen des vorhergehenden *ἀληθείᾳ* V. 18 gewählt sei. Fast einstimmig lehren auch die Ausleger, daß zweitens das *πείσομεν* gleich dem *γνωσόμεθα* zu *ἐν τούτῳ* gehöre. Geleugnet ist dies abgesehn von Augustin, welcher die Worte *καὶ ἔμπρ. αὐτ. πείσ. τ. καρδ. ἡμῶν* in eine ganz verkehrte Stellung bringt, nur von Paulus und Fritzsche (Comment. 3 de non nullis Pauli ad Galat. ep. locis. Rost. 1834 p. 4 sqq. bei Lücke),

welche demgemäß den ersten Satz mit ἐκ τ. ἀληθ. ἐσμέν schließen. Aber zu welchen Unzuträglichkeiten in der Auslegung diese Abtheilung des Satzes führt, wird sich unten zeigen. Die drei übrigen und bei weitem wichtigsten Streitpuncte folgen in dem 20. Verse, nämlich das erste ὅτι vor ἐὰν καταγιν., das zweite ὅτι vor μείζων und dieses μείζων selbst nebst den Schlußworten von V. 20. Die drei Streitfragen, welche uns hier entgegentreten, können allerdings ihre schließliche Erledigung nur im innigsten Zusammenhange mit einander finden; aber der Übersicht wegen mögen dieselben zunächst einzeln beschrieben werden. Über jenes ὅτι vor ἐὰν καταγιν. sind — und dies ist der dritte unter den vorhin genannten fünf Hauptpuncten für die Auslegung von V. 19. 20 — drei wesentlich verschiedene Ansichten vorgetragen. Man hat gesagt, die Wörter ὅτι ἐάν bedeuteten soviel als die Partikel ὅταν (vgl. Sam. Andreae, de corde condemnante. In dem Thesaurus nov. theol. philog. ed. Hasaeus et Ikenius T. II. p. 990 sqq. bei Wolf und Lücke), was als ein Irrthum einfach abzuweisen ist. Man hat ferner gemeint, es sei anstatt ὅτι ἐὰν καταγ. zu schreiben ὅ τι ἐὰν καταγ., eine Ansicht, welche durch Philologen wie Hoogeveen und Lachmann (vgl. S. 198) vertreten und unter den Auslegern von Bengel wenigstens für möglich gehalten, und von Morus, Paulus, Baumgarten-Crusius, besonders von J. A. Nösselt (Interpretatio grammatica loci 1 Joh. III, 19—22. Hal. 1804. Vgl. Sylloge commentat. theolog. ed. D. J. Pott. Helmst. 1806. Vol. VII. p. 1 sqq.) empfohlen worden ist. Aber auch diese Aushülfe, so leicht sie scheint, entbehrt, wie schon oben gezeigt ist, der sprachlichen Berechtigung. Somit bleibt nur die dritte Meinung derjenigen übrig, welche die Partikel ὅτι entweder durch „daß" (Luther, Jachmann, Sander, Mayer) oder durch „weil" erklären und die Worte ἐὰν καταγ. ἡμ. ἡ καρδ. als einen Zwischensatz betrachten. Für die letztere Art der Auslegung verschlägt es im Grunde nichts, ob man vor dem ὅτι ein Komma oder mit Einigen, z. B. Bengel, ein kleines Punctum setzt; bei den übrigen Deutungen

des ὅτι ist das Komma am Schluße von V. 19 unentbehrlich. Der vierte Hauptpunct für die Auslegung von V. 19. 20 ist das ὅτι vor μείζων. An dieser Stelle hat man die Partikel für so schwierig gehalten, daß man sogar zu Conjecturen seine Zuflucht genommen hat. Diese sind zwiefacher Art, indem man das ὅτι entweder auf Grund des Cod. A gestrichen (Grotius; vgl. J. Pricäus, Mayer) oder in ἔτι verwandelt hat (H. Stephanus, Pricäus, Piscator; nicht aber Beza und Er. Schmid, welche diese Conjectur nur erwähnen, nicht billigen). Die überwiegende Mehrzahl der Ausleger hat aber mit Recht das ὅτι vor μείζων festgehalten, obwohl man in der Erklärung der unbequemen Partikel nach sehr verschiedenen Seiten auseinander ging. Die Einen verstanden die durch ὅτι eingeführten Schlußworte von V. 20 als Begründung eines nicht ausgesprochenen, aber aus dem Zusammenhange zu ergänzenden Zwischengliedes. So umschrieb Episcop, dem Socin sich anschließend: Nam si cor nostrum nos condemnet (eheu! quam male nobiscum agetur et quanto in periculo versabimur) Deus enim multo major est etc. In demselben Sinne ergänzte Camerarius vor ὅτι μείζ. κτλ.: nihil relinquitur spei bonae ad Deum, und Rosenmüller: tum non tranquillare poterimus animum nostrum, und Carpzov: γινώσκει αὐτὴν ὁ θεός. Estius und Calov (vgl. auch Lücke, 1. Aufl.) suchten allerdings auch durch Ergänzung zu helfen, betrachteten aber dabei das ὅτι nicht als Causalpartikel, sondern ließen das Satzglied ὅτι μείζ. κτλ. als Object abhängen von der ergänzten Vorstellung scimus aut scire debemus (quod major sit Deus). Einen ganz andern Weg schlugen Jachmann, de Wette und Brückner ein. Sie erkennen in den Worten ὅτι μείζ. ἐστ. ὁ θεὸς τ. καρδ. ἡμῶν die vorausgeschickte Begründung des Ausspruchs καὶ γινώσκει πάντα, welcher selbst von dem ὅτι vor ἐὰν καταγιν. abhängig sei. Die dritte von den meisten Auslegern angenommene Ansicht ist die, daß das zweite ὅτι ohne eine besondere Bedeutung, mit einer gewißen Redundanz geschrieben sei, wie schon der Scholiast I. urtheilt: τὸ δεύ-

τερον ὅτι παρέλκει, und auch S. Schmidt sagt: repetitio non necessaria est, est tamen elegantiae rhetoricae. Eine sichere Würdigung der Redeweise findet sich aber bei den ältern Exegeten nicht. Die Griechen alle legen so aus, als ob das ὅτι gar nicht im Texte stände. Auch die Vulgata läßt es einfach weg. Die syrische Übersetzung dagegen (quanto magis Deus, qui major est —) und die arabische (profecto Deus maj. —) drücken das ὅτι in einer Weise aus, welche von manchen ältern Auslegern angenommen ist. Man sagte dann, das ὅτι sei eine hebraisirende Redundanz (Socin, Estius), es sei wie das hebräische כִּי eine particula affirmationis, führe den Nachsatz ein und sei durch δηλονότι, nempe (Beza) oder durch certe (Calvin), inquam (S. Schmidt, Fritzsche) und dgl. zu erklären (vgl. Piscator, Whitby, E. Schmid, Carpzov, S. G. Lange, Spener, J. Lange u. a.). Merkwürdig ist dabei, daß keiner unter diesen ältern Auslegern das zweite ὅτι mit dem ersten verglich. Wolf ist der Erste, welcher auf Beispiele aus lateinischen Classikern gestützt behauptete, was auch S. Schmidt schon gefühlt zu haben scheint, daß in dem zweiten ὅτι jenes erste wieder aufgenommen werde, nachdem der Nebensatz ἐὰν καταγ. ἡμ. ἡ καρδία dazwischen getreten sei. Diese Ansicht, welche nicht nur in philologischer Beziehung durchaus unbedenklich, sondern in jeder Beziehung die einfachste und paßlichste ist, hat nach Rickli's Vorgange, der sich aber mit Unrecht auf Gen. 22, 16. 17 berief, besonders Lücke (2. Aufl.) vertheidigt. Die griechischen Ausleger, welche das zweite ὅτι entweder ausdrücklich für überflüßig erklären oder in ihrer Auslegung stillschweigend übergehn, während sie es doch im Texte haben, scheinen schon ähnlich geurtheilt zu haben. Unter den Neueren haben auch Sander und Mayer der Lückeschen Erörterung zugestimmt, nur daß sie gezwungen sind, das zweite ὅτι gleich dem ersten durch „daß", anstatt durch „weil", zu übersetzen. Der allgemeine Sprachgebrauch läßt beide Übersetzungen zu. Allerdings sind die beigebrachten Beispiele für die Wiederholung des ὅτι solche Stellen, in denen diese Par=

tikel durch „daß“ übersetzt werden muß (Ephes. 2, 11: *μνημον. ὅτι — ὅτι ἦτε.* vgl. Xenophon, Anab. V, 6, 19: *λέγουσιν ὅτι, εἰ μὴ ἐκπυρ. —, ὅτι κινδυν.* VII, 4, 5: *ἔλεγεν ὅτι, εἰ μὴ καταβήσονται οἰκήσοντες καὶ πείσονται, ὅτι κατακαύσει κτλ.*); indessen folgt daraus keineswegs, daß nicht auch die Causalpartikel *ὅτι* in derselben Weise wiederholt werden könne, wie z. B. bei lateinischen Classikern die Partikeln si, ut und cur nach unterbrechenden Zwischensätzen wiederholt werden, um den ebenmäßigen Fortgang des Hauptsatzes zu stützen. Auch de Wette leugnet die Möglichkeit der Wiederholung des *ὅτι* in dem angegebenen Sinne nicht, obwohl er eine andere, oben beschriebene Auslegungsweise für natürlicher und richtiger hält; er meint nur, daß der Zwischensatz *ἐὰν καταγ. ἡμ. ἡ καρδία* zu kurz sei, um die statuirte Wiederholung des *ὅτι* überhaupt zu veranlaßen. De Wette hätte sich sogar auf V, 14 und III, 2 berufen können, Stellen, welche ähnlich wie die unsrige angelegt sind, in denen aber das *ὅτι* („daß“) nach dem Zwischensatze nicht wiederholt ist. Allein solche Bedenken rechtfertigen weder die gewaltsame Tilgung des *ὅτι*, noch machen sie Aushülfen rathsam, welche, wie die von de Wette und Brückner vertheidigte Jachmannsche Auslegungsweise, eine weit härtere Verschränkung der Satzglieder mit sich bringen. Die Wiederholung des *ὅτι* nach dem Zwischensatze *ἐὰν καταγ. ἡμ. ἡ καρδία*, welche in dem ausdrücklich wieder aufgenommenen Hauptsatze bestimmt berücksichtigt wird (*ἡ καρδία — τῆς καρδίας ἡμ.*), legt auf den nachfolgenden Hauptgedanken einen Nachdruck, der ganz an seiner Stelle ist, weil unserm Herzen, das uns verdammt, die Größe Gottes, welche unendlich weit über unser Herz erhaben ist, gegenüber gestellt wird. Dies führt aber zu dem fünften Hauptpuncte in der Auslegung von V. 19. 20, nämlich zu der Bestimmung des Begriffs von *μείζων*. Über diesen Punct, mit welchem die Frage nach der Beziehung der Worte *καὶ γινώσκει πάντα* wesentlich zusammenhängt, theilen sich die streitenden Ausleger gleichsam in zwei große Heerlager, indem die Einen, namentlich alle vor Luther, den Ausspruch

des Apostels sensu legali, wie Hunnius, Calov und Spener sich ausdrücken, die Andern dagegen sensu evangelico verstehn. Auf jener Seite stehn die Griechen, Augustin, Beda, C. a Lapide, Tirinus, Estius, Calvin, Beza, Aretius, Piscator, Benson, Socin, Schlichting, Episcop, Grotius, Camerarius, Calov, E. Schmid, Hunnius, Semler, Morus, Heumann, Carpzov, S. G. Lange, Rosenmüller, Fritzsche, Lücke, de Wette, Neander. Diese Ausleger finden sämmtlich in dem Hinweise auf die Größe und Allwißenheit Gottes eine ähnliche Vorstellung wie in der oft verglichenen Stelle 1 Cor. 4, 3 fl., die nämlich, welche auch die syrische Übersetzung klar ausdrückt, daß Gottes verdammendes Urtheil noch mehr zu fürchten sei, als das Urtheil des eignen Gewißens, eben weil unserm Gewißen nicht einmal unsere ganze Sündhaftigkeit so offenbar sei, wie dem allwißenden Gotte. Somit hat das Wort des Apostels etwas Schreckhaftes und erscheint gegen jede eigenliebige Sicherheit und unlautere Selbstbeschönigung gerichtet. Eine ganz andere Auslegung, nach welcher die apostolischen Worte eine „wichtige und überaus süße Verheißung“ enthalten, ist von Luther, wenn nicht zuerst vorgetragen, doch vorzugsweise empfohlen. Schon Episcop, C. a Lapide und Estius kennen die Erklärung des μείζων im Sinne von liberalior, ditior, major misericordia, mißbilligen dieselbe jedoch. C. a Lapide nennt sie accommodaticia, non genuina. Der bloße Wortlaut entscheidet nicht, ob die alte Auffaßung des johanneischen Spruches im „gesetzlichen“ Sinne, oder die nach Luther von S. Schmidt, Spener, Bengel, J. Lange, Wolf, Steinhofer, Nösselt, Rickli, Jachmann, Baumgarten-Crusius, Sander und Mayer vertretene „evangelische“ Deutung die richtige sei, denn der Ausdruck μείζων an sich kann sehr wohl im Sinne Luthers bedeuten, daß „unser Gewißen ein einziger Tropfen ist, der versöhnte Gott aber ein Meer voll Trostes“; nur im zusammenhängenden Verständniße der ganzen Stelle kann sich die Entscheidung ergeben.

Der tiefe Zusammenhang von V. 19 fll. sowohl mit V. 18 und dem damit abgeschloßenen Abschnitte V. 10—18, als auch mit dem von II, 29 an entwickelten Hauptgedanken beruht auf der lebendigen Fülle des Begriffs *ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν.* Schon I, 6. 8. II, 4 hat Johannes das Thun der Wahrheit und den innerlichen Besitz der Wahrheit von denen, welche mit Gott Gemeinschaft haben, in ähnlicher Weise ausgesagt (vgl. Joh. 3, 21), wie er an unserer Stelle das Sein aus Gott durch das Sein aus der Wahrheit beschreibt. Denn die Wahrheit ist göttlich', durch Christum denen gegeben, welche durch denselben Kinder Gottes und des ewigen Lebens theilhaftig geworden sind, wie Christus selbst das Leben und die Wahrheit ist (Joh. 14, 6). So ist die Zusammengehörigkeit der Vorstellungen „aus der Wahrheit sein" und „aus Gott sein" unverkennbar, wenn man nur einigermaßen in die johanneische Anschauungsweise überhaupt eingegangen und dem besondern Zuge der vorliegenden Entwickelung gefolgt ist. Darum haben selbst solche Ausleger, welche den vollen Sinn des Ausdrucks *ἐκ τ. ἀληθ. ἐσμέν* nicht erfaßt haben, wie namentlich die Griechen und C. a Lapide, denselben mit dem von II, 29 an überall durchblickenden Grundbegriffe *ἐκ τ. θεοῦ εἶναι* combinirt. Oecumenius versteht aber im Sinne aller griechischen Ausleger das *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* nur von dem *ἀληθεύειν*, d. h. von der wahrhaften Harmonie zwischen dem Worte und der That der Liebe (*ὁ γὰρ ἄλλο μὲν λέγων, ἄλλο δὲ ποιῶν μὴ σύμφωνον ἔχων τῷ λόγῳ τὴν πρᾶξιν, ψεύστης ἐστὶ καὶ οὐκ ἀληθής*), wie auch C. a Lapide umschreibt: sumus veraces, veraciter ambulamus, veram habemus dilectionem. Aber es liegt auf der Hand, daß dieser matte, tautologische Sinn weder der Redeform entspricht — denn *ἐκ τῆς ἀληθείας* ist nicht gleich *ἀληθής* oder *ἀληθεύων* — noch in die Tiefe der Vorstellung selbst reicht, welche jedenfalls den ursprünglichen und realen Zusammenhang eines „wahrhaften", etwa nach V. 18 wahrhaft liebreichen, Menschen mit der objectiven, absoluten Wahrheit selbst verstehn läßt. Falsch ist darum auch die rationalistische Deutung, nach welcher das *ἐκ*

τῆς ἀληθείας ἐσμέν nichts weiter sein soll, als eine Redensart, um die ächte Jüngerschaft Christi zu bezeichnen. Man erklärt alsdann nach Socins Vorgange die ἀλήθεια für das evangelium (Grotius) oder für die „wahre Religion" (Sachmann), und umschreibt den apostolischen Ausdruck wie Whitby: we are rightly acquainted with, and truly live according to the rules delivered in the gospel, oder wie Semler: perfectiori vitae liberaliter studeamus, oder wie Nösselt: doctrinae divinae studiosum esse eamque veram probare, Christianam doctrinam moribus exprimere, vere Christi discipulum esse, oder gar wie Paulus, welcher durch höchst charakteristische Umdeutungen des objectiv Göttlichen in subjectiv Menschliches den tiefen Irrthum des pelagianisirenden Rationalismus enthüllt: „Wahres suchend und findend, Gott in Geistigkeit und Wahrhaftigkeit verehrend und durch die Wahrhaftigkeit von der Willenssclaverei gegen das Sündigen frei werdend." Auf der andern Seite stehn alle die Ausleger, welche den wesentlich göttlichen Charakter der Wahrheit, aus welcher nach Johannes die Gläubigen sind, voraussetzend den Ausdruck ἐκ τῆς ἀληθείας mit dem oft gelesenen ἐκ τοῦ θεοῦ für gleichbedeutend gehalten haben. Die genauere Erklärung wird jedoch verschiedentlich gegeben. Allein steht Estius, welcher den johanneischen Ausspruch ἐκ τ. ἀληθ. ἐσμέν umschreibt: sumus filii promissionis, als wenn von der Wahrheit der göttlichen Zusagen (veracitas promittentis Dei), deren Erben die Gläubigen seien, geredet werde. Näher kömmt der apostolischen Vorstellungsweise die Erklärung von Beda (ex veritate, quae Deus est), mit welchem N. de Lyra, Tirinus, Calvin, Aretius, Piscator und Rickli mehr oder weniger übereinstimmen, daß nämlich Gott selbst die Wahrheit genannt werde. Aber so unvermittelt die Ausdrücke ἐκ τ. ἀληθείας und ἐκ τοῦ θεοῦ einander gleichzustellen, entspricht nicht der johanneischen Denk- und Redeweise. Diese Erklärung enthält jedoch ein richtiges Moment, indem sie die göttliche Natur der von Johannes bezeichneten Wahrheit scharf hervorhebt. Eine Ergänzung giebt die gleichfalls einseitige,

aber eine wesentliche Seite der Sache markirende Erklärung, als deren Repräsentanten man die lutherischen Ausleger, namentlich S. Schmidt und Calov, ansehen darf, welche aber überhaupt von den Meisten (vgl. Luther, Spener, J. Lange, Bengel, Lücke, de Wette) gebilligt ist. Die Wahrheit, sagt man, ist das Evangelium, welches die göttliche Wahrheit bezeugt, der Same des Wortes (Jac. 1, 18. 1 Petr. 1, 23), aus dem wir gezeugt sind. Aus der Wahrheit ist daher, wie S. Schmidt lehrt, derjenige, in cujus corde operatur verbum Dei, qui veram fidem habet ex verbo Dei, oder, wie Calov sagt: qui ex verbo veritatis regenitus est. Mithin ist ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι materialiter nichts Anderes als ex Deo esse. Gewiß ist dasjenige, was Johannes „die Wahrheit" nennt, nicht ohne die Vermittelung des Evangeliums, als des Wortes Gottes, in den Gläubigen, d. h. in denen, welche aus der Wahrheit oder aus Gott sind (vgl. I, 8. 10); aber ebenso gewiß geht die eine Vorstellung in der andern nicht auf. Die Wahrheit, welche Christus bezeugt und bethätigt, welche in ihm ist und deren persönliche Darstellung er selbst ist, die Wahrheit, in welche darum der heilige Geist, der Geist der Wahrheit, von dem nehmend, was Christi ist, die Gläubigen leitet und welche diese frei macht (vgl. Joh. 18, 37. 16, 13 fll. 14, 6 u. s. w.), welche wiederum von den Gläubigen durch ihren gesammten Wandel bethätigt wird, ist eben der objective, reale, göttliche Inhalt des Evangeliums, die lebensvolle und ewiges Leben wirkende, göttliche Substanz, welche durch das Wort des Evangeliums in die Herzen der Menschen gesenkt wird. Wer das Evangelium annimmt, der nimmt darum die Wahrheit in sich auf; wer in dem bleibt, was er von Anfang an gehört hat, der bleibt in der Wahrheit, in Christo, in Gott, oder die Wahrheit, das Leben, Christus, der heilige Geist, Gott bleibt in ihm (vgl. II, 20 fll.).

Somit kann Johannes aus einem und demselben Zeichen erkennen laßen, daß wir aus Gott und daß wir aus der Wahrheit sind. Daran sagt er, nämlich an der wahrhaften, der

einen, göttlichen Wahrheit gemäßen Bruderliebe (V. 18), werden wir erkennen, daß wir aus der Wahrheit sind. Veritas amorem facit verum, fügt Bengel treffend hinzu. Es liegt eine feine Paronomasie in den johanneischen Worten, ganz ähnlich wie 2 Joh. 1. 2; aber der scheinbar spielende Wechsel des Ausdrucks ἀλήθεια hat seinen festen Grund. In derselben Weise nämlich, wie durch das ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ das gesammte den Kindern Gottes eigenthümliche ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην (V. 10. 7. II, 29), dessen charakteristische Spitze jenes ἀγαπᾶν ist, vorausgesetzt wird, wie also die wahre Bruderliebe im organischen Zusammenhange mit der gesammten, einheitlichen Bethätigung des Lebens aus Gott (V. 10—18) als das significanteste Zeichen nicht einer bloßen Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit, sondern des „Seins aus der Wahrheit" angeschaut werden muß: so bezeichnet eben dies Sein aus der Wahrheit nicht jene Aufrichtigkeit oder Wahrhaftigkeit, sondern die wesentliche, durch eine neue Geburt gesetzte Zusammengehörigkeit mit der einen, ewigen, göttlichen Wahrheit, welche aus dem lebendigen Gott stammt, durch Christum mitgetheilt in der Kraft des heiligen Geistes fortwährend bezeugt ist (vgl. V,6), und welche somit das ganze Leben aus Gott, welches die Kinder Gottes im Glauben empfangen haben, beständig nährt und trägt.

In der Form der johanneischen Rede kann das Futurum γνωσόμεθα (vgl. Joh. 7, 17. 8, 28. 31. 13, 7. 35. 14, 20) auffallen, welches nach den kritischen Zeugnissen ohne Frage dem ganz unbedenklichen Präsens (vgl. V. 24. II, 5. u. s. w.) vorzuziehen ist. Wichtig erscheint das Futurum γνωσόμεθα insofern, als dasselbe eine falsche Beziehung, welche man dem durchaus parallelen Futurum πείσομεν gegeben hat, unmöglich macht; denn niemand wird meinen, daß die Worte γνωσόμεθα ὅτι ἐκ τ. ἀληθ. ἐσμέν auf die Zukunft des Gerichtes hinweisen. Das Futurum γνωσόμεθα wird vielmehr in ähnlichem Sinne, wie die Futura ἐπικαλέσονται Röm. 10, 14 und πατάξομεν Luc. 22, 49, aufzufaßen sein (vgl. Winer, S. 255), und die Vorstellung der Möglichkeit eines mit Recht

zu erwartenden Falles bezeichnen. Wir werden erkennen, sagt Johannes, wir werden an der Wahrheit unserer Bruderliebe erkennen können, daß wir aus der Wahrheit, daß wir aus Gott sind, wenn nämlich, was leicht möglich ist, ja ohne Zweifel in dem noch nicht vollendeten Leben der Kinder Gottes der Fall sein wird, wir über diese unsere Gotteskindschaft ungewiß werden. Weil aber eine solche Ungewißheit die schlimmste Unruhe mit sich bringt, so fügt der Apostel hinzu: *καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν.* In der Liebe, welche wir den Brüdern wahrhaft erweisen, liegt nicht nur das untrügliche Zeichen, daß wir aus der Wahrheit sind, sondern auch der kräftige Beruhigungsgrund für unsere verzagten Herzen, wenn das selige Bewußtsein unserer Gotteskindschaft sich uns trübt. Beides fällt wesentlich zusammen. Die wahre Bruderliebe ist für unser beunruhigtes Herz gerade deshalb ein Friedenszeichen, an dem wir unser Herz stillen können, weil dieselbe nicht in uns sein könnte, wenn wir nicht aus der Wahrheit, wenn wir nicht aus Gott geboren wären. Es gilt also auch hier der evangelische Grundgedanke, welchen Augustin gleichsam als Motto in den ersten Zeilen seiner Confessionen ausspricht: Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Den eigentlichen Quell des Friedens, der unsere Herzen still macht, erkennt Johannes nicht in uns, auch nicht in unserer Bruderliebe an sich; sondern diese ist das gewiße Zeichen unserer Gottesgemeinschaft (vgl. auch IV, 16), und darum das Mittel, unsere Herzen vor Gott zu stillen, nämlich uns unserer Kindschaft zu vergewißern. Im Allgemeinen ist der angegebene Sinn der Worte *κ. ἔμπρ. αὐτ. πείσ. τ. καρδ. ἡμ.* von allen Auslegern anerkannt; nur Fritzsche weicht durchaus ab. Er umschreibt: Et coram Deo, i. e. Deum intuiti et reveriti animos nostros flectemus (np. ad amorem vita factisque ostendendum), quia, si animus nos (hujus officii praetermissi) condemnet, quia major est, inquam, Deus animo nostro et omnia scit. Fritzsche leugnet nämlich, daß *πείσομεν* gleicherweise wie *γνωσόμεθα* durch das *ἐν τούτῳ* bestimmt wer=

den könne, und erklärt deshalb das πείσομεν τ. καρδ. nicht von der Beruhigung der verzagten Gewißen, sondern davon, daß die Gemüther im Hinblick auf die Allgegenwart und Allwißenheit Gottes überredet, geneigt gemacht, dazu gebracht werden sollen, diejenige wahrhafte Bruderliebe zu üben, zu welcher V. 18 ermahnt und welche V. 19 als ein Zeichen, daß wir aus der Wahrheit seien, dargestellt ist. Gegen Fritzsche hat sich besonders Lücke ausgesprochen; beigestimmt hat jener Auslegung niemand. Mit Recht wendet Lücke ein theils, daß der Gedankengang, zumal nach der bestimmten Ermahnung V. 18, eine neue Empfehlung der Pflicht der Bruderliebe nicht erwarten laße, theils daß die Worte selbst den von Fritzsche angenommenen Gedanken nicht an die Hand geben, weder das πείσομεν, bei welchem gerade die wesentliche Bestimmung (ad amorem — ostendendum) fehlen würde, noch der Ausdruck τ. καρδίας ἡμ., welcher hier „nicht die handelnde, sondern nur die urtheilende, richtende Seite des Gemüthes, kurz das, was wir die conscientia consequens nennen", bezeichne. Einigermaßen abgeschwächt wird aber das Gewicht dieser Gründe einmal dadurch, daß auch Lücke die Verbindung von ἐν τούτῳ und πείσομεν befremdlich findet, ferner dadurch, daß er weniger richtig als Fritzsche sowohl das Futurum πείσομεν als auch das ἔμπροσθ. αὐτοῦ auf die Zukunft des Gerichtes (vgl. IV, 17) bezieht. Unter dieser Voraussetzung müßte eigentlich auch Lücke leugnen, daß das πείσομεν gleich dem γινώσκομεν — denn so liest er — zu ἐν τούτῳ gehören könne. Nehmen wir aber zunächst mit Fritzsche an, daß in der futurischen Form des πείσομεν nicht die Vorstellung der reinen Zukunft liegt, so ergiebt sich leicht, daß auch der eigentliche Gehalt des Wortes in der lutherischen Übersetzung („und können unser Herz vor ihm stillen") richtig wiedergegeben, und daß die Zurückbeziehung der Worte κ. ἔμπρ. — ἡμ. auf ἐν τούτῳ nothwendig ist. Auch abgesehn von dem widerstrebenden Zuge des Gedankenganges überhaupt wird die Erklärung, welche Fritzsche von den fraglichen Worten giebt, unerträglich schon durch die zwiefache Bedeutung, in

welcher der Ausdruck *καρδία* erscheint. Neben dem *καταγινώσκῃ* V. 20 und V. 21 versteht nämlich auch Fritzsche die *καρδία* mit den Griechen und allen übrigen Auslegern als *συνείδησις*, Gewißen, während dasselbe Wort neben *πείσομεν* im Allgemeinen das Herz als den Sitz der Empfindungen und als den innern Quell der Handlungen bezeichnen soll. Diese Incongruenz, welche an sich schon bedenklich ist, wird aber ganz unleidlich durch den Organismus der einzelnen Satzglieder. Weil nämlich dem ersten Gliede *ἐὰν καταγιν. ἡμ. ἡ καρδία* V. 20 das andere Glied *ἐὰν ἡ καρδ. ἡμ. μὴ καταγιν. ἡμ.* V. 21 entspricht, so muß auch das *πείσομεν τ. καρδ. ἡμ.* V. 19 dem nachfolgenden *παῤῥησ. ἔχ.* V. 21 entsprechen. Es ist nicht nothwendig, daß diese beiden Ausdrücke einen ganz gleichen Sinn haben, wie Nösselt, Lücke und de Wette meinen; aber die von Fritzsche gegebene Deutung des *πείσ. τ. καρδ. ἡμ.* zerstört den harmonischen Zusammenhang des Ganzen, indem für das *πείσομεν* eine Beziehung gesucht wird, welche aus dem parallelen *παῤῥησ. ἔχομεν* nicht nur nicht entnommen werden kann, sondern durch dieses vielmehr fern gehalten wird, welche also um so gewißer von dem Apostel bezeichnet sein müßte, wenn ihm dieselbe vorgeschwebt hätte. Wenn aber die Worte *κ. ἔμπρ. αὐτ. πείσομεν τ. καρδ. ἡμ.* den fast einstimmig von den Auslegern anerkannten Sinn haben, so lehnen sich dieselben von selbst an jene Formel *ἐν τούτῳ*, denn in derselben Sache, welche das Zeichen dafür, daß wir aus der Wahrheit sind, enthält, ist auch der Beruhigungsgrund für unser geängstetes Gewißen enthalten. Es würde nicht einmal befremden, wenn Johannes geschrieben hätte: *ἐν τούτῳ πείσομεν κτλ.*; daß aber, nachdem die unser Gewißen stillende Erkenntnis selbst entwickelt ist (*γνωσόμ. ὅτι ἐκ τ. ἀληθ. ἐσμ.*), der Satz *κ. ἔμπρ. αὐτ. πείσ. τ. κ. ἡμ.* sich auch formell so anschließt, wie es dem Gedanken entspricht, nämlich auf jenes *ἐν τούτῳ* sich stützt, erscheint durchaus natürlich. Außer Fritzsche haben, wie schon oben angemerkt ist, Augustin und Paulus in merkwürdiger Weise die apostolischen Worte mißverstanden. Der Irrthum des Pau=

lus zieht sich freilich auch durch die folgenden Verse hin und zeigt sich besonders auffallend in V. 20, wo die Worte ἐὰν καταγ. ἡμ. ἡ καρδ. κτλ. erläutert werden: „Gott soll uns mehr gelten in der Kenntnis des heiligen Wollens, als unser auf schädlich-gnostische Einfälle gerathenes Denkvermögen"; indessen werden wir sogleich an dieser Stelle die von Paulus gegebene Umschreibung der Worte καὶ ἔμπροσθεν — γινώσκ. πάντα (V. 19. 20) anführen dürfen, um nicht weiter davon zu reden. Sie lautet: „Auch vor ihm (in der geistigen Vergegenwärtigung Gottes) werden wir unsere Gemüter überzeugen (vom Wahren gegen die falsche Gnosis) daß, wenn unser Gemüt eine (vermeintliche Gnosis = eine solche) Tiefkenntniß hat, die wider uns ist (wenn uns etwas gegen uns Verderbliches, sittlich Verwerfliches, wie eine Tiefkenntniß nach den Fehlschlüßen und Sophismen jener Gnostiker, glaublich scheinen möchte), die Gottheit viel mehr (geltend) ist als unser Gemüt und alles (im Gegensatz gegen jenen gnostischen Leichtsinn im Sündigen 2, 4. 9) tieferkennt (wir also der Gottheit mehr, als dergleichen von der Rechtschaffenheit abführenden Schein-Gedanken und Einfällen einer falschen Gnosis, die Tieferkenntniß des Wahren zuzutrauen haben)." Augustin dagegen hat weniger in der Sinnbestimmung, als in der Verbindung der Worte κ. ἔμπρ. αὐτ. πείσ. τ. καρδ. ἡμ. geirrt. Ihm schwebt der Gedanke vor, daß es nicht nur Worte, sondern auch Thaten einer nur scheinbaren, unwahren Liebe geben könne (1 Cor. 13, 1 fll.); darum, sagt er, müße uns das vor Gott geprüfte Gewißen die Wahrheit unserer Liebe bezeugen, wenn wir in derselben das Zeichen dafür, daß wir aus der Wahrheit seien, haben wollten: In hoc cognoscimus, quia ex veritate sumus, quando opere et veritate diligimus et coram ipso persuademus cordi nostro. — Quisquis ergo habuerit caritatem fraternam et coram Deo habuerit, ubi Deus videt, corque ejus interrogatum sub justo examine non ei aliud responderit, quam germanam ibi esse radicem caritatis, unde boni fructus existant, habet fiduciam apud Deum. Aber mit Recht hat schon Estius eingewandt, daß die Construction des Satzes

eine solche Deutung nicht zuläßt. Dem Zusammenhange und dem Wortlaute entspricht nur die gewöhnliche Auslegung, welche schon oben im Allgemeinen dargestellt ist. Der Ausdruck *καρδία* bezeichnet auch bei Johannes den innersten Sitz der Empfindungen, des Schreckens (Joh. 14, 1. 27), der Trauer (16, 6), der Freude (16, 22). Darum sagt Johannes, daß in die *καρδία* des Judas vom Teufel der Beschluß, den Herrn zu verrathen, geworfen sei (13, 2); darum erscheint an unserer Stelle die *καρδία* als der innere Richter des Menschen, welcher ihn verurtheilt und welcher gestillt, beruhigt werden kann. Es ist also nicht falsch, wenn man mit den Griechen *καρδία* durch *συνείδησις* erklärt (vgl. 2 Sam. 24, 10. 1 Sam. 24, 6), aber es ist nicht ganz genau, indem eigentlich der *συνείδησις* eine specielle Function zukömmt, welche nur ein Theil der Gesammtthätigkeit der *καρδία* ist. Eben sofern die *καρδία* uns verklagt und verurtheilt, heißt dieselbe *συνείδησις* (Röm. 2, 15). Der Ausdruck *συνείδησις* findet sich bei Johannes nicht; denn die Stelle Joh. 8, 9 ist unächt. Auch bei den LXX ist das Wort selten (vgl. Eccl. 10, 20. Sap. 17, 10); im N. T. erscheint es als eine Eigenthümlichkeit des paulinischen (Röm. 9, 1. 13, 5. 1 Cor. 8, 7. 2 Cor. 5, 11. vgl. AG. 24, 16. Hebr. 13, 18) und des petrinischen (1 Petr. 3, 16. 21) Sprachgebrauchs. — Indem nun Johannes unser Herz als ein solches anschaut, welches uns selbst verurtheilt (*ὅτι ἐὰν καταγ. κτλ.* V. 20), bezeichnet er auch die Möglichkeit, unser Herz vor Gott zufrieden zu stellen: *ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τ. καρδ. ἡμ.* Die Wirkung des *πείθειν* auf unsere Herzen — denn davon allein, nicht auch von einer mitigatio aliorum (Aretius), ist die Rede — muß also dem Zusammenhange nach sein: ut desistant condemnare (Bengel. vgl. Luther, Spener). Und dieser Sinn entspricht auch vollkommen der Bedeutung des Wortes. *Πείθειν* heißt durch Zureden jemanden auf seine Seite bringen, den Zorn jemandes beschwichtigen und denselben zufrieden stellen. So steht das Wort Matth. 28, 14 (vgl. auch 1 Sam. 24, 8), und in außerbiblischen Beispielen bei Lücke. Das Gewißen aber, welches uns verklagt

und verurtheilt, hat etwas gegen uns, steht gleichsam erzürnt wider uns; gestillt wird es, wenn es gleichsam versöhnt, für uns wiedergewonnen wird. Dies muß freilich geschehn, wie Johannes sagt, ἔμπροσθεν αὐτοῦ, vor Gott; denn wie die richtende und verdammende Stimme des eignen Gewißens eine göttliche Auctorität hat, so kann die Beruhigung deßelben auch nicht durch irgendwelche Einbildungen, Zerstreuungen oder dergleichen geschehn, sondern vor dem Angesichte Gottes, welcher im Gewißen redet und das Herz unruhig macht, muß das Herz auch gestillt werden. Wir müßen uns im Frieden mit Gott wißen, wenn unser Herz stille sein soll. So haben die Worte ἔμπρ. αὐτοῦ ihre ebenso einfache, als wichtige Bedeutung. Sie markiren die Gegenwart Gottes, vor dem unser Herz offen liegt, wie Augustin, Beda, C. a Lapide, Luther, Calov, Bengel und Neander richtig hervorgehoben haben; dagegen liegt die Beziehung auf das zukünftige Gericht am jüngsten Tage, welche von Socin für möglich, von Benson, Lücke und de Wette wegen des Futurums πείσομεν und wegen der angeblichen Parallele IV, 17 für richtiger gehalten ist — während S. Schmidt, Episcop, Spener und J. Lange sogar beide Beziehungen combiniren — weder in der Form der Rede, noch im Zusammenhange. Das Futurum πείσομεν ist ganz so, wie das parallele γνωσόμεθα zu beurtheilen. Schon Socin hat das Richtige gefühlt, indem er sagte, das Futurum bezeichne die perpetuitatem rei. Es drückt die zuversichtliche Erwartung dessen aus, wozu die Kinder Gottes ein Recht bekommen haben: wir werden unsere Herzen vor ihm stillen, so oft der Fall eintritt, daß unsere Herzen die Ruhe in ihm verlieren, weil uns unter den Verurtheilungen des Gewißens das friedliche, selige Bewußtsein unserer Gotteskindschaft verloren gehn will. Die Stelle IV, 17, wo der Tag des Gerichtes ausdrücklich genannt wird, ist aber der unsrigen nicht so gleich, daß dieselbe die Auslegung der unsrigen normiren müßte; dagegen enthält der Parallelismus von πείσομεν und γνωσόμεθα, welche beiden Begriffe gleicherweise sich auf das ἐν τούτῳ gründen, die deutlichste An-

weisung für das richtige Verständnis der Schlußworte von V. 19 (vgl. S. 211).

V. 20. Es sind, wie oben gezeigt ist (S. 203) drei Hauptpuncte, über welche die Ausleger bei dem schwierigen V. 20 streiten, nämlich das ὅτι vor ἐὰν καταγιν., das ὅτι vor μείζων und dies μείζων selbst, dessen Bedeutung nur im Zusammenhange einerseits mit dem Zwischensatze ἐὰν καταγιν. ἡμ. ἡ καρδία, anderseits mit dem letzten Satzgliede καὶ γινώσκει πάντα bestimmt werden kann. Überhaupt kömmt es jetzt darauf an, die exegetischen Probleme unseres Verses nicht einzeln, sondern mit einander zu lösen, wobei der organische Zusammenhang sowohl mit V. 19 als auch mit V. 21 maßgebend sein wird.

Was zunächst das zweimalige ὅτι anlangt, so ist es in sprachlicher Hinsicht unmöglich, das erste ὅτι durch die Umdeutung des ὅτι ἐὰν in ein ὅταν (S. Andreä) oder in ein ὅ τι ἐὰν (Nösselt u. a.) aus dem Wege zu bringen, und in diplomatischer Hinsicht unmöglich, das zweite ὅτι zu streichen (Grotius) oder durch die Conjectur ἔτι (H. Stephanus, Pricäus, Piscator) zu entfernen. Höchst gezwungen ist aber auch die Erklärung des zweiten ὅτι aus einem unmittelbar vor demselben zu ergänzenden Satzgliede, welches alsdann dem Sinne nach von dem ersten ὅτι abhängen würde (Episcop, Calov u. a.). Ohne Zweifel muß also, falls die von Jachmann, de Wette und Brückner vorgetragene Erklärung, nach welcher der Zwischensatz ὅτι μείζ. ἐστ. ὁ θ. τ. καρδ. ἡμῶν das nachfolgende Satzglied καὶ γινώσκει πάντα begründen soll, unhaltbar ist, die Meinung als richtig erscheinen, daß, wie Wolf, Lücke, Sander (vgl. auch schon Heumann, u. a.) gesagt haben, in dem zweiten ὅτι das erste ὅτι wiederaufgenommen werde, eine Meinung, für welche im Wesentlichen auch alle die ältern Ausleger stimmen, welche wie S. Schmidt, Calvin, Beza u. a. das zweite ὅτι als Anzeichen des beginnenden Nachsatzes ansahen oder durch inquam und dergleichen wiedergaben. Es fragt sich alsdann weiter, ob das zweimalige ὅτι durch „daß", oder durch „weil" zu übersetzen sei.

Einig sind Jachmann, de Wette und Brückner in der Ansicht, daß das zweite ὅτι mit dem ersten unmittelbar nichts zu thun habe, daß nicht in dem zweiten jenes erste wiederaufgenommen werde, sondern daß zu dem ersten ὅτι die Schlußworte καὶ γιν. πάντα gehören, während der Zwischensatz ἐὰν καταγιν. ἡμ. ἡ καρδ. sich auf den ganzen Gedanken beziehe, in den Worten ὅτι μείζ. ἐστ. ὁ θ. τ. κ. ἡμ. aber die vorangestellte Begründung des Hauptgedankens ὅτι — καὶ γινώσκει πάντα enthalten sein soll. Im Übrigen sind aber die drei Ausleger uneins. Jachmann erklärt das erste ὅτι durch „daß"; de Wette und Brückner übersetzen beide Male „weil". De Wette findet in dem ganzen Verse, da er das μείζων von der Größe Gottes im Anklagen versteht, eine Erweckung der Furcht vor dem allwißenden Richter; Brückner dagegen hält den Sinn des Verses für tröstlich, muß also mit Jachmann das μείζων und γινώσκ. πάντα erklären, daß Gott alles wiße, auch dies, daß wir wenigstens das redliche Bestreben haben, das Gebot der Bruderliebe zu erfüllen. Was nun die eigenthümliche Constructionsweise der drei Ausleger anlangt, so kann man dagegen nicht mit Baumgarten-Crusius das καὶ vor γινώσκει geltend machen; vielmehr erscheint dies καὶ, wenn die statuirte Satzordnung richtig ist, als nothwendig, wenigstens als sehr zweckmäßig, um die logische Beziehung auf den wider Erwarten vorangestellten Begründungssatz ὅτι μείζ. κτλ. zu markiren. Man muß die allgemeine Möglichkeit der Jachmannschen Constructionsweise anerkennen; aber der johanneischen Schreibart ist sie gänzlich zuwider. Nirgends hat Johannes so gekünstelt, so unschön und so undeutlich die Satzglieder verschränkt. Er schreibt einfach und natürlich; er ist von einer Einschachtelung der Sätze so fern, daß er sehr häufig unverbunden neben einander stellt, was sich leicht als innerlich gegliedert darbietet.

Es bleibt also, was die auf dem zweimaligen ὅτι ruhende Construction des Satzes betrifft, nur die Ansicht übrig, in welcher die meisten Ausleger zusammenstimmen, wenn auch erst Heumann, Wolf, Lücke u. a. die philologische Raison der=

selben richtig gewürdigt haben. Von hieraus ist die Frage, ob das wiederholte ὅτι durch „daß", oder durch „weil" zu erklären sei, unschwer zu beantworten. Streng genommen giebt die Conjunction ὅτι „daß" gar keinen Sinn. Mayer ist auch der Einzige, welcher in dieser Weise das Satzglied ὅτι — μείζων ἐστὶν ὁ θ. τ. καρδ. ἡμῶν als reines Object zu πείσομεν faßen will: wir bereden, versichern unsere Herzen, daß Gott größer ist u. s. w.; aber er hat den Sinn dieser Auslegung nicht gerechtfertigt, was um so nothwendiger gewesen wäre, da er an der Beziehung des πείσομεν auf das ἐν τούτῳ V. 19 festhält. Was soll das aber heißen: durch die wahre Bruderliebe versichern wir unser Herz, daß Gott größer ist als dasselbe? Alle übrigen Ausleger, welche das ὅτι durch „daß" übersetzen, gewinnen einen Gedanken, welcher im Grunde auf einer causalen Bedeutung des ὅτι ruht. Luther, Jachmann und Sander setzen in diesem Sinne das ὅτι „daß" um in ein „damit, dadurch daß", und Jachmann sagt geradezu, daß er auch das erste ὅτι, obwohl er „daß" übersetzt, als Causalpartikel ansehe. So finden auch Luther, Jachmann und Sander in den Worten ὅτι — μείζων κτλ. den Grund für das πείσομεν; nur in der Form der Vorstellung weichen sie von denen ab, welche, wie die Griechen und die meisten Ausleger, das wiederholte ὅτι als reine Causalpartikel verstanden haben. Accurater und einfacher ist aber die letztere Erklärung, während die Vorstellung „damit daß", welche der Formel ἐν τούτῳ ὅτι entsprechen würde, sich aus dem bloßen ὅτι nicht ohne Zwang ergiebt und dabei der erwiesenen und von Luther, Jachmann und Sander anerkannten Zurückbeziehung des πείσομεν auf das ἐν τούτῳ V. 19 entschieden widerstrebt.

Wir kommen somit zu der für den eigentlichen Sinn des ganzen Verses entscheidenden Frage, ob der Apostel, wie die Griechen, Augustin u. v. a. meinen, auf Gottes Größe und Allwißenheit hinweise, um den tiefsten Grund für die Unruhe des uns verurtheilenden Gewißens mit strenger Gesetzespredigt geltend zu machen, oder vielmehr, wie Luther u. a. urtheilen, ein Wort evangelischen Trostes in die geängsteten

Herzen rede (vgl. S. 207). Vorzugsweise und unmittelbar betrifft diese Frage den Ausdruck *μείζων*; aber einerseits hängt die Beziehung der Worte *καὶ γινώσκει πάντα* mit derselben innig zusammen, anderseits ist auch der Zwischensatz *ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία* und weiterhin das Verhältnis von V. 21 zu V. 20 und V. 19 von wesentlicher Bedeutung. Auf den ersten Blick empfiehlt sich, namentlich wegen der scheinbar leichten und bedeutungsvollen Beziehung der Schlußworte *κ. γιν. πάντα*, die älteste, neuerlich von Lücke scharfsinnig vertheidigte Auslegung, deren Sinn der Scholiast I, in Übereinstimmung mit Augustin (Cor tuum abscondis ab homine, a Deo absconde, si potes) so angiebt: *εἰ γὰρ ἁμαρτάνοντες τὴν καρδίαν ἑαυτῶν λαθεῖν οὐ δυνάμεθα, ὑπὸ τοῦ ἰδίου νυττόμενοι συνειδότος, πόσῳ μᾶλλον τὸν θεόν, ὅς μείζων ἐστὶ τῆς καρδίας* (*καὶ γιν. πάντα*); Sehr geschickt hat Lücke das Moment, welches sich aus den Worten *κ. γιν. παντ.* für diese Auslegung zu ergeben scheint, noch verstärkt durch Hinzunahme des Zwischengedankens *ἐὰν καταγιν. ἡμ. ἡ καρδ.* „Da Gott, sagt er, ausdrücklich mit unsrem Gewißen verglichen wird, dieses aber als anklagend gedacht wird, so ist fast unausweichlich, *μείζων* zunächst auf die größere Macht Gottes im Anklagen, also auf die richterliche Größe Gottes zu beziehn. Das folgende *κ. γιν. πάντα* gehört nicht unmittelbar zur Vergleichung, aber es erklärt dieselbe insofern, als derjenige, *ὅς πάντα γινώσκει*, auch größer sein muß im *καταγινώσκειν*, als das menschliche Gewißen." Die Sache scheint hiemit fast entschieden; und doch bezeichnet Lücke selbst durch die mühevolle Kunst, welche er aufbieten muß, um den so gewonnenen Gedanken nach Maßgabe des *ὅτι* „weil" mit dem *πείσομεν* V. 19 zu verbinden, den schwachen Punct seiner Auslegung, den Punct, von welchem aus die beiden unmittelbar aus dem Texte entwickelten Normen, nämlich das *ἐὰν καταγιν.* und das *γινώσκ. πάντ.*, in einem ganz andern Lichte erscheinen. Nach Lücke stellt sich nämlich folgender, höchst auffallende Gedanke heraus: wir können in dem Bewußtsein der wahren Bruderliebe unsere Herzen vor Gott stil-

len, weil, wenn uns unser eignes Herz verklagt, Gott, der allwißende, noch größer im Anklagen und Verurtheilen ist. Sehen wir auch davon ab, daß Lücke, was schon oben abgewiesen ist, das πείσ. ἔμπρ. αὐτ. von unserer Zuversicht am Tage des künftigen Gerichtes versteht, und daß er, was sich alsbald als ganz unthunlich erweisen wird, die Anklage des eignen Gewißens auf den Mangel an wahrer Bruderliebe bezieht: jedenfalls ist der gewonnene Hauptgedanke von V. 20, welcher kraft des ὅτι die Begründung des πείσομεν V. 19 geben muß, ohne weitere Vermittelungen und Ergänzungen gar nicht zu reimen. Hier ergiebt sich also die Veranlaßung zu den Suppletionen, wie sie von Episcop u. a. (vgl. S. 204) versucht sind. Lücke ist zu dieser Auskunft nicht mehr (vgl. 1. Aufl.) geneigt, sondern sagt, mit Estius (vgl. auch Hunnius), daß der causale Satz ὅτι — μείζων κτλ. eine declaratio ex contrario sei, welche man so zu denken habe: „nur wenn wir uns in thätiger Bruderliebe bewußt sind, aus der Wahrheit zu sein, werden wir unsere Herzen vor Gott beruhigen (im Gerichte), denn, wenn das Gegentheil stattfindet, wenn unser Gewißen uns des Mangels an echter Liebe anklagt, — so ist Gott größer als unser Herz und vor seiner Heiligkeit und Allwißenheit giebt es keine Beruhigung für das anklagende Gewißen." Aber was hier eine declaratio ex contrario genannt wird, ist im Grunde nichts Anderes als eine Ergänzung, und zwar eine dem Sinne nach höchst gewagte Ergänzung, indem überhaupt erst durch das hinzugenommene Moment „wenn das Gegentheil stattfindet" der Gedanke V. 20 als ein contrarium dem V. 19 gegenüber erscheint. Ganz anders verhält sich die von Lücke verglichene Stelle 2 Petr. 1, 9, in welcher ausdrücklich (ᾧ γὰρ μὴ πάρεστι ταῦτα) der gegensätzliche Fall markirt wird. Die richtige Würdigung jener declaratio ex contrario ergiebt sich auch daraus, daß gerade Estius, welcher zuerst von derselben sprach, zu denen gehört, welche eine Suppletion für nöthig hielten, und daß Socin, in dessen Auslegung die von Estius und von Lücke vertretene gewißermaßen präformirt ist, sich noch gescheut hat,

den eigentlichen Gedanken von V. 19 (*πείσομεν κτλ.*) als durch V. 20 ex contrario begründet anzusehn, weshalb er seiner Ansicht die Wendung giebt, daß er sagt, das *ὅτι* V. 20 begründe nicht den Inhalt von V. 19, sondern gebe nur den Grund für die Erwähnung der wichtigen Sache an (non probationem rei dictae, sed causam cur ejus mentio facta fuit), in diesem Sinne: Ne mirum sit vobis, si fructum ex eo, quod vos monui, proficiscentem diserte commemoravi, quod corda nostra secura coram Deo habebimus. *Nam si aliter esset*, et sic cor ipsum nostrum nos reprehenderet et consequenter securos nos esse coram Deo non sineret, male nobiscum ageretur, cum ipse Deus — major sit corde nostro et omnia sciat, ita ut nos melius ipse noverit, quam nos ipsi. Die Behauptung einer declaratio ex contrario in V. 20 bedeutet in der That mehr, als es auf den ersten Blick scheint. Wenn nämlich V. 20 im Gegensatze zu V. 19 aufgefaßt wird, d. h. wenn die Worte *ἐὰν καταγιν. ἡμ. ἡ καρδ.* nicht den Grund der Unruhe unserer Herzen, welche gestillt werden sollen — und zwar deshalb weil Gott größer ist, als unser Herz — angiebt, sondern im Gegensatze zu dem Stillsein unserer Herzen den Fall der Unruhe bezeichnet; welcher eben im Hinblick auf den noch schärfer anklagenden, allwißenden Gott stattfindet: so kann V. 21 nicht einen Gegensatz zu V. 20 bilden, obwohl schon der Wortlaut *ἐὰν ἡ καρδ. ἡμ. μὴ καταγιν. ἡμ.* dies an die Hand giebt, sondern V. 21 muß mit Überspringung des Zwischengedankens V. 20 den Hauptgedanken von V. 19 (*πείσομεν*) fortsetzen, und jenes *πείσομεν* muß mit dem *παῤῥησίαν ἔχομεν* V. 21 völlig gleichbedeutend sein. Das alles aber sind Voraussetzungen oder Ergebnisse, welche der johanneischen Denk- und Redeweise überhaupt wie dem Zusammenhange und dem Wortlaut unserer Stelle keineswegs entsprechen. Und doch haben, was die in der Auslegung unserer Stelle herrschende Verwirrung charakterisirt, sogar einige von den Interpreten, welche das *μείζων* und das *γινώσκει πάντα* in tröstlichem Sinne nehmen und die Worte *ἐὰν καταγιν. ἡμ. ἡ καρδ.* nicht von einem dem

πείσομεν τ. κ. ἡμ. entgegengesetzten Falle, sondern eben von der durch das πείθειν zu stillenden, aus der Selbstanklage herrührenden Unruhe verstanden, das wirklich gegensätzliche Verhältnis zwischen V. 20 und V. 21, welches von diesem Standpuncte aus kaum zu verkennen ist, nicht erkannt. So hat schon Spener, ähnlich wie S. Schmidt, in V. 21 die „weitere Frucht" des Trostsatzes V. 20 gefunden. Auch Jachmann hat den Gedanken von V. 21 als eine „Steigerung", und Rickli als eine „Fortsetzung und Vollendung des Vorigen" bezeichnet, als wenn dem Sinne nach ein οὖν in V. 21 an seiner Stelle wäre. Eine ähnliche Verwirrung, nur in umgekehrter Richtung, hatte Lücke in der ersten Auflage seines Commentars, da er bei seiner Auslegung des μείζων von der Größe Gottes im Anklagen, also bei der gegensätzlichen Stellung des V. 20 zu V. 19 wiederum den V. 21 als den ausdrücklichen Gegensatz zu V. 20 bezeichnete. Dies mußte Lücke (2. Aufl.) im Interesse seiner Auslegung fallen laßen; wie von der andern Seite J. Lange, Sander u. a. erkannten, daß ihre Auslegung nur dann einen ebenmäßigen und klaren Sinn gab, wenn nicht V. 20 einen Gegensatz zu V. 19, sondern wenn V. 21 einen Gegensatz zu V. 20 und dem damit innig verbundenen V. 19 bildete.

Das logische Verhältnis von V. 21 zu V. 20, welches durch die Worte ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμ. ἡ καρδ. V. 20 und ἐὰν ἡ καρδ. ἡμ. μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν V. 21 indicirt wird, ist so wie in Cap. I. V. 9 zu V. 8 und wiederum V. 10 zu V. 9 steht, d. h. ein gegensätzliches. Ein anderer Fall, nämlich ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμ. ἡ καρδ. wird V. 20, und ein anderer Fall, nämlich ἐὰν ἡ καρδ. ἡμ. μὴ καταγινώσκῃ ἡμ. wird V. 21 erörtert, wie auch Sander mit Recht gegen Lücke geltend macht. Allerdings steht V. 21 kein δέ, aber auch I, 8—10 und an manchen andern Stellen ist das innere Verhältnis der Gedanken nicht ausdrücklich markirt. An unserer Stelle kann das Fehlen einer adversativen Partikel um so weniger auffallen, als theils durch die bestimmte Anrede ἀγαπητοί V. 21 eine gewiße Hebung des neuen Gedankens,

welche eben aus dem Zusammenhange einen gegensätzlichen Ton annimmt, sich ergiebt, theils auch der Gedanke von V. 21 nicht einmal so unmittelbar und so zu sagen paritätisch dem Gedanken von V. 20 gegenübersteht, wie Cap. I. V. 9 dem V. 8 und wiederum V. 10 dem V. 9, sondern den Gegensatz bildet zu einem Gedanken, welcher V. 20 nur in der Form eines den Hauptgedanken (V. 19 πείσομεν) erläuternden und bedingenden Zwischensatzes (ἐὰν καταγιν. ἡ κ. ἡμ.) auftritt, während der eigentliche Hauptsatz in den Worten (πείσομεν) ὅτι — μείζων ἐστὶν κτλ. liegt. Johannes stellt also zuerst V. 20 den Fall hin, daß unser eigenes Herz uns verurtheilt, — wir werden in diesem Falle, sagt er V. 19. 20, unser Herz stillen können, weil Gott größer ist als unser Herz — dann, V. 21, geht er zu dem andern, glücklichern Falle über, daß unser Herz uns überhaupt keine Unruhe durch Anklagen und Verurtheilen macht; alsdann, sagt er, haben wir Freudigkeit zu Gott. Somit ergiebt sich zweierlei: erstlich, gegen Lücke und de Wette, daß das πείσομεν V. 19 mit dem παῤῥησ. ἔχομεν V. 21, wie auch schon die Verschiedenheit in der Form andeutet, nicht völlig gleichbedeutend ist — jenes bezeichnet die Wiedergewinnung des unter den Vorwürfen des eignen Gewißens verlornen Friedens, die Herstellung des seligen Bewußtseins unserer Kindschaft; dieses bezeichnet den durch Selbstanklagen eben nicht beunruhigten Zustand des Gläubigen, welcher in der ungetrübten Gewißheit seiner Gotteskindschaft mit voller Freudigkeit zu seinem Gotte aufschaut — zweitens, gegen Augustin, die Griechen und alle die, welche den V. 20 sensu legali verstanden haben, daß die unmittelbare Begründung des πείσομεν τ. κ. ἡμ. V. 19, welche V. 20 in den Worten ὅτι — μείζων κτλ. gegeben wird, mit Luther u. a. nur sensu evangelico zu denken sei. Das volle Recht dieser Auslegung ergiebt sich aber nicht eher als bis die richtige Bedeutung des Zwischensatzes ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία genauer ermittelt ist. Fest steht schon, daß in diesem gegen uns selbst gerichteten καταγινώσκειν des eignen Herzens die Unruhe, die Angst begründet ist, welche durch das πείθειν

τ. καρδ. ἡμ. V. 19 gestillt werden soll; streitig aber ist unter den Auslegern nicht nur der rein sprachliche Sinn des Wortes καταγινώσκειν, welches einige, der Vulgata folgend, durch reprehendere „anklagen" (vgl. Augustin, Beda, die Katholiken, Schlichting, J. Lange, S. G. Lange, Lücke, de Wette, u. a.), andere durch condemnare erklären, sondern auch der wesentliche Punct, worauf sich das καταγινώσκειν des eignen Herzens beziehe, ob darauf, daß wir nicht in der Wahrheit, sondern nur mit der Zunge die Brüder lieben (C. a Lapide, Estius, Episcop, Rosenmüller, Lücke, de Wette), also daß, wie die Griechen, welche ψεύδους zu καταγινώσκῃ ergänzen (vgl. Oecumenius), die Sache sich vorstellen (vgl. S. 208), dem lügnerischen Worte der Liebe keine That entspreche, oder ob das καταγινώσκειν des eignen Herzens auf die Sündhaftigkeit des gesammten Lebens gehe und somit überhaupt das Bewußtsein der Gotteskindschaft trübe und aufhebe, sei es, daß der innere Vorwurf neben den übrigen Mängeln auch den Mangel der ächten Bruderliebe betreffen soll (Luther, Calvin, Bengel, J. Lange u. a.), sei es daß die Bruderliebe ausdrücklich als wirklich vorhanden, diese also von den innern Vorwürfen ausgenommen gedacht wird (Rössel, Sander).

Das Wort καταγινώσκειν, welches bei Johannes außer unserer Stelle nicht vorkömmt (vgl. aber Gal. 2, 11), steht seiner eigentlichen Bedeutung nach in der Mitte zwischen κατηγορεῖν, anklagen, neben welchem noch ein ἀπολογεῖν stattfindet (Röm. 2, 15), und κατακρίνειν, verurtheilen, verdammen (Joh. 8, 10 ff.). Κατακρίνειν schließt die richterliche Strafbestimmung ein (vgl. Joh. 8, 10 mit V. 4), während καταγινώσκειν nur das gegen ein Angeklagten gefällte Erkenntnis, welchem die entsprechende Strafbestimmung noch nachfolgt, bezeichnet. Deutlich geht dies aus Deut. 25, 1. 2 hervor, wo zuerst die Schuldigfindung (καταγινώσκειν), dann die Bestrafung eines Verbrechers gefordert wird. Somit ist der Ausdruck sehr bezeichnend für das von der eignen Seele (μακάριος οὗ οὐ κατέγνω ἡ ψυχὴ αὐτοῦ. Sir. 14, 2. vgl. 19,

5) oder dem eignen Herzen (ὁ γὰρ δίκαιος — αἰδεῖται ποιῆσαι ἄδικον, οὐχ ὑπὸ ἄλλου καταγινωσκόμενος, ἀλλὰ ὑπὸ τῆς ἰδίας καρδίας. Test. Gad. 5. J. A. Fabricius, Cod. pseudep. V. T. p. 681) gegen einen Menschen gefällte Erkenntnis, welches schon mehr ist, als die bloße Anklage, indem durch das καταγινώσκειν auch die Schuld des Angeklagten anerkannt wird, so daß die Verdammung in die Strafe, das κατακρίνειν, mit Recht erwartet werden muß.

Worauf aber denkt sich der Apostel dies καταγινώσκειν unsers eignen Herzens gerichtet? Die von den Griechen, von Lücke u. a. gegebene Antwort liegt nahe, weil V. 18 gerade die Pflicht der ächten Bruderliebe den Gläubigen eingeschärft ist und ein anderes Object des καταγινώσκειν sich unmittelbar nicht darzubieten scheint. Allein wenn das πείσομεν V. 19, worin die Überwindung des καταγινώσκειν ausgesprochen wird, sich wirklich, was auch Lücke nicht leugnet, auf das ἐν τούτῳ zurückbezieht, so ist es unmöglich, bei der Anklage des eignen Herzens an den Mangel der Bruderliebe zu denken; diese wird ja gerade vorausgesetzt als das Kennzeichen dafür, daß wir aus der Wahrheit sind und als der subjective Beruhigungsgrund, auf welchem stehend wir uns des objectiven, nämlich ὅτι — μείζων κτλ., getrösten können. Dies entscheidet für die von Luther u. a. vertretene Auslegung, und zwar für die Modification, welche Nösselt derselben gegeben hat: das καταγινώσκειν des eignen Herzens kann sich auf jeden Mangel beziehn, nur nicht auf den Mangel an wahrhafter Bruderliebe. Genauer hat jedoch auch Sander das Object des καταγινώσκειν nicht bestimmt; auch er macht eigentlich nur die aus dem Gedankengange sich aufdrängende Norm der Auslegung geltend, giebt aber nicht das volle, dieser Norm entsprechende, bestimmte Resultat. Textgemäß werden wir das Object des καταγινώσκειν in nichts Anderm zu suchen haben, als in dem, was als Object zu dem γνωσόμεθα V. 19 genannt war, nämlich in dem Begriffe ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι. Hierauf leitet der Zusammenhang, hierauf deutet auch der sinnvolle Wechsel der Ausdrücke γινώσκειν und

καταγινώσκειν, ein beziehungsreiches Wortspiel, welches noch einmal am Schluße von V. 20 (*κ. γινώσκει π.*) wiederkehrt und dort auch von Wetstein, Bengel und Lücke anerkannt ist. Eine ganz ähnliche Alliteration findet sich Joh. 15, 2 (*αἴρει αὐτό — καθαίρει αὐτό*). Der seligen Erkenntnis, daß wir aus der Wahrheit, d. h. daß wir Gottes Kinder sind (V. 19), stellt Johannes das gegen uns lautende richterliche Erkenntnis des Gewißens gegenüber, wodurch uns eben jenes Kindesbewußtsein benommen und die ängstliche Unruhe erzeugt wird, welche wir nur deshalb stillen können, weil Gott größer ist als unser eignes Herz und alles erkennt. So giebt der Zusammenhang des äußerst fein angelegten Satzes auch die Erklärung der streitigen Worte *ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα* an die Hand. Dasjenige, woran wir erkennen, daß wir aus der Wahrheit oder aus Gott sind, nämlich die ächte Bruderliebe, ist nothwendig zugleich die (subjective) Voraussetzung, unter welcher wir, falls unser eignes Herz gegen uns erkennt, daß wir nicht aus der Wahrheit und nicht Gottes Kinder seien, unser Herz vor Gott stillen können, deshalb — es folgt der nie wankende, objective Grund — weil Gott größer ist, als unser eignes, gegen uns erkennendes Herz und alle Dinge erkennt. Also dem fröhlichen, aber immerhin schwankenden *γινώσκειν* der Gläubigen (V. 19) kann sich ein ängstigendes *καταγινώσκειν* von Seiten des eignen Herzens entgegenstellen; aber niedergeschlagen wird dies *καταγινώσκειν* wiederum durch ein göttliches *γινώσκειν*, welches alles umfaßt, welches tiefer und richtiger ist, als das *καταγινώσκειν* des eignen, verzagten Gewißens, so gewiß Gott überhaupt größer ist als unser Herz. Der tröstliche, evangelische Sinn der Worte *μείζων — γινώσκει πάντα* tritt also aus dem Zusammenhange deutlich hervor. Daß man dies häufig verkannt hat, ist — abgesehn von den schon oben bezeichneten falschen Ansichten namentlich von der Bedeutung des wiederholten *ὅτι* und von der Beziehung des *ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμ. ἡ καρδ.* — durch die Unbestimmtheit der an und für sich zweideutig lautenden Worte

μείζων κτλ. veranlaßt. Man erwartete (vgl. Lücke), daß mindestens statt ὁ θεός geschrieben sein würde ὁ πατήρ, um die trostreiche Vorstellung von der Güte Gottes anzudeuten; man stieß sich auch mit Recht an der Combination von Joh. 21, 17, wodurch Ausleger wie J. Lange, Nösselt u. a. die Beziehung der Schlußworte κ. γινώσκει πάντα erläutern wollten. Aber ὁ πατήρ statt ὁ θεός konnte Johannes nicht schreiben, wenn er nicht die Vergleichung mit der menschlichen καρδία unharmonisch machen wollte; und die Worte καὶ γινώσκει πάντα finden ihre sichere Beziehung in dem Contexte selbst und dienen mit dazu, die textmäßige Bedeutung des μείζων zu bestimmen. Den Ausdruck μείζων gebraucht Johannes gern. Er bezeichnet damit der einfachen, sinnlichen Grundbedeutung gemäß (vgl. Joh. 1, 51. 5, 20. 14, 12. 15, 13. 19, 11. 3 Joh. 4) den höhern Werth und die größere Auctorität z. B. eines Zeugnisses (V, 9. Joh. 5, 36), die bevorzugte Stellung und erhabene Bedeutung jemandes (Joh. 4, 12. 8, 53. 13, 16. 15, 20) und die unbedingte Hoheit Gottes über alle Dinge (Joh. 10, 29. 14, 28), in welchem deshalb auch, weil er „größer" ist, als der Fürst der Welt, die Kinder Gottes den Sieg über die Welt haben (IV, 4). Auch an unserer Stelle muß sich die genauere Bestimmung des Begriffs aus dem Zusammenhange ergeben. Ohne Zweifel ist dabei das Satzglied ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμ. ἡ καρδ. sehr wichtig, aber es ist nicht nöthig, wie Lücke urtheilt, daß allein in dem καταγινώσκειν selbst Gott größer erscheine, als unser Herz, von welchem eben dies καταγινώσκειν ausgesagt wird. Gott kann auch deshalb größer heißen als das eigne wider uns erkennende Herz, weil er alles beßer erkennt, als unser Herz, also nicht wie unser Herz wider uns erkennt. Den allgemeinen Sinn haben die Ausleger richtig gefühlt, welche wie J. Lange, Rickli u. a. das μείζων von der Vatergröße des gnädigen, verzeihenden, freisprechenden Gottes verstanden, obwohl sie nicht genau genug die dem μείζων eben durch die nachfolgenden Worte κ. γινώσκει πάντα gegebene Bestimmung und den hierauf beruhenden Gegensatz zwischen μείζων — καὶ γινώσκει πάντα

und ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμ. ἡ καρδ. beachteten. In der That fehlt die Beziehung des μείζων auf das folgende γινώσκει πάντα bei keinem der Ausleger, welche die Worte ὅτι μείζων κτλ. im tröstlichen Sinne nehmen; aber theils tritt dieselbe nur undeutlich hervor, theils wird die ganze Auslegung wieder verschoben, wenn man, weil das καταγινώσκειν des eignen Herzens fälschlich auf den Mangel an ächter Bruderliebe bezogen war, demgemäß das γινώσκει πάντα erklärte: Gott kenne beßer als wir selbst unsern guten Willen, unsere schwache Liebe, Gott, der alles durchschaue, finde auch in unsern Herzen die uns selbst verborgenen Keime der ächten Liebe (vgl. Rickli). Eher wäre mit Sander zu sagen, Gott kenne auch das Fünklein des Glaubens in dem glimmenden Dochte; aber auch diese Beziehung des γινώσκει πάντα wird vom Contexte nicht dargeboten. Vielmehr wird der Zusatz καὶ γινώσκει πάντα, welcher dem μείζων seine nähere Bestimmung giebt, darauf zielen, worauf das auch im Wortlaut sinnvoll anklingende καταγινώσκειν unsers eignen Herzens geht, so daß sich das göttliche γινώσκειν, wodurch unser eignes καταγινώσκειν überwunden wird, jenem seligen γινώσκειν der Kinder Gottes (γνωσόμεθα V. 19) trostreich an die Seite stellt, gegen welches eben unser eignes Herz mit seinem ängstigenden καταγινώσκειν sich erhebend gedacht wird. Gott, der größer ist als unser eignes verzagtes, kurzsichtiges Herz, weiß alle Dinge schlechthin, weiß auch, daß wir seine Kinder oder aus der Wahrheit sind. Wir selbst sollten dies trotz aller Anklagen des eignen Herzens daraus beständig erkennen, daß wir die Brüder wahrhaft lieb haben; aber wenn uns auch dies untrügliche Zeichen unserer Gotteskindschaft unter den Anklagen des eignen Herzens verdunkelt wird, dennoch können wir unter Voraussetzung der Bruderliebe (ἐν τούτῳ — πείσομεν) unsere Herzen vor Gott stillen, weil er größer ist als unser Herz und in seiner Allwißenheit uns, die wir die Brüder lieben, also wirklich sein Leben in uns haben (vgl. V. 10. 14. IV, 16), als seine Kinder erkennt. Gott, größer als unser Herz und nicht wie dieses geblendet durch die mannichfaltige Schwachheit

unsers neuen Lebens und durch die noch immer nicht ganz überwundene Sünde (I, 8 fll.), erkennt unsere Liebe zu den Brüdern, Gott erkennt, daß diese Liebe unzertrennlich ist von der Liebe zu ihm, Gott erkennt aus dem Lebenszeichen der Bruderliebe unser Leben in ihm, welches uns Angefochtenen und Geängsteten nicht da zu sein scheint, Gott erkennt also, daß wir aus der Wahrheit sind, mag unser Herz dawider erkennen, was es will; es wird gestillt, weil es sich auf das Erkennen Gottes verläßt.

Gegen dies exegetische Resultat aber könnte vielleicht von Seiten der Dogmatik, und zwar gerade von Seiten des durch das feste, einstimmige Schriftwort genährten protestantischen Glaubensbewußtseins Einspruch erhoben werden, welcher, wenn er begründet wäre, auf einen Fehler in der gegebenen Auslegung schließen laßen würde. Es kann nämlich der Schein entstehn, als wenn dadurch, daß das Vorhandensein der Bruderliebe als die subjective Voraussetzung für die Stillung des uns beunruhigenden Herzens dargestellt ist, der schriftwidrigen Vorstellung von der fides formata das Wort geredet werde. Davon ist jedoch im Texte keine Spur. Indem Johannes das *πείσομεν* V. 20 wie das *γνωσόμεθα* V. 19 auf das *ἐν τούτῳ* zurückbezieht, weist er allerdings auf die Bruderliebe hin, als auf das Kennzeichen des in uns schon wirklich vorhandenen göttlichen Lebens — wie auch Luther, Beza, Aretius und Piscator wiederholt gegen die katholischen Ausleger bemerken — aber er ist weit davon entfernt, die Bruderliebe für eine Bedingung zur Erlangung jenes Lebens aus Gott auszugeben. Johannes redet von Gläubigen, welche wirklich aus Gott geboren worden und aus der Wahrheit sind, und sagt erstlich, daß sie diesen ihren Kindesstand an ihrer ächten Bruderliebe erkennen sollen (V. 19), zweitens (V. 19. 20) daß, wenn ihnen ihr eignes Herz die fröhliche Gewißheit ihrer Kindschaft trübt, sie im Bewußtsein ihrer Bruderliebe, welche ja das specifische Merkmal des vorhandenen Lebens aus Gott ist, ihre Herzen stillen sollen, weil Gott anders erkennt, als das verzagte Herz. Wenn also der apostolische Gedanke eine

Schwierigkeit hat, so liegt sie nicht darin, daß unter Voraussetzung der Bruderliebe diese in ihrer trostreichen Bedeutung als ein Merkmal des aus Gott gebornen Lebens geltend gemacht wird *), sondern darin, daß überhaupt bei dem καταγινώσκειν des eignen Herzens das Vorhandensein der Bruderliebe und das Bewußtsein derselben vorausgesetzt wird. Wie soll denn das Herz gestillt werden, wenn es auch wegen der mangelnden Bruderliebe gegen uns erkennt? Auf diese Frage hat unser Text, welcher von diesem Falle nicht redet, unmittelbar keine Antwort; insofern aber läßt sich aus demselben die rechte Antwort gewinnen, als Johannes in den Worten ὅτι μείζων κτλ. den objectiven, unerschütterlichen und unter allen Umständen für die Kinder Gottes ausreichenden Beruhigungsgrund darstellt. Wenn wir nur wirklich aus der Wahrheit sind und Gottes Kinder wirklich geworden sind, so gilt, selbst wenn wir in einer Zeit der Anfechtung gar kein Zeichen unsers göttlichen Lebens an uns selber wahrnehmen, der durchschlagende Trostgrund, daß Gott größer ist als unser Herz und alles erkennt. Sind wir wirklich Gottes Kinder, so erkennt er uns auch als solche, so sieht er auch die Merkmale unserer Kindschaft. Ein geängstetes und zerschlagenes Herz soll wahrlich nicht verzagen (vgl. Ps. 34, 19. 51, 19), sondern soll wißen, daß das erste Zeichen der Gemeinschaft mit Gott und das wesentlichste Merkmal des Seins aus der Wahrheit nichts Anderes ist, als das ungeschminkte Bekenntnis der eignen Sündhaftigkeit und der fortwährenden Versündigungen (I, 8 fll.). Wenn wir uns selbst richten, so werden wir nicht gerichtet (1 Cor. 11, 31). Wahrhaft schlimm steht es also nur um den Menschen, welcher die wider ihn sich erhebende Stimme des Herzens nicht hören will oder überall nicht mehr hört (vgl. Calvin).

---

*) In diesem Sinne sagt Luther: An vero non satis magna commendatio bonorum operum haec est, quod — placant corda nostra et conscientiam aliquo modo sublevant? Richtig hat er nämlich erkannt, daß Johannes die opera caritatis als testes betrachte, welche uns bezeugen sollen, fidem nostram veram esse et gratiam Dei in nobis non fuisse otiosam.

V. 21. 22. Nach der Anweisung, wie die Kinder Gottes die Unruhe ihres Herzens, welches gegen sie erkennt, stillen können (V. 20), hebt der Apostel die frohe Zuversicht hervor (παῤῥησ. ἔχομεν), welche im entgegengesetzten Falle, nämlich wenn keine verurtheilende Stimme des eignen Herzens laut wird (ἐὰν ἡ καρδ. ἡμ. μὴ καταγινώσκῃ ἡμ.), stattfindet. Genau bezeichnet ist das gegensätzliche Verhältnis der Gedanken nicht; nur ein neues, wichtiges, für die in brüderlicher Liebe Verbundenen gleich freudenreiches Moment wird durch die ausdrückliche Anrede ἀγαπητοί (vgl. II, 7. III, 2. IV, 1. 7. 11) markirt (vgl. S. 224). Geliebte, sagt der Apostel, indem er, wie oben V. 2, sich mit seinen Brüdern der gleichen Gotteskindschaft freut, es kann und wird mit uns auch anders stehn, als eben (V. 20) gesagt ist, und wenn wir in diesem glücklichen Falle sind, wenn unser eignes Herz uns durch seine Vorwürfe nicht den ängstigenden Zweifel, ob wir auch aus der Wahrheit und Gottes Kinder seien, erregt, so haben wir Zuversicht zu Gott, παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν. Die Erklärung dieser Worte mußte im Wesentlichen schon oben gegeben werden, als bei der Bestimmung des gegensätzlichen Verhältnisses zwischen V. 20 und V. 21 nachzuweisen war, daß unser παῤῥησ. ἔχ. mit dem obigen πείσομεν τ. καρδ. ἡμ. nicht desselben Sinnes sei, sondern im Unterschiede von der Wiederherstellung des durch das καταγινώσκειν gestörten innern Friedens (πείσ. τ. καρδ.) die durch kein derartiges καταγινώσκειν getrübte (ἐὰν — μὴ καταγ. V. 21) fröhliche Zuversicht der Kinder Gottes, wie dieselbe von Paulus Röm. 8, 15 beschrieben wird, darstelle. Wie sehr der Context zu dieser Auslegung hindrängt, bezeugt der Umstand, daß allein Estius die παῤῥησία V. 21 wie IV, 17 von der fiducia evadendae damnationis in die judicii versteht und in V. 22, wo er das καί durch sed etiam giebt, ein ganz neues Moment findet, während Lücke zu V. 21 seine vorhin vertheidigte Ansicht, daß die παῤῥησία auf das künftige Gericht zu beziehen sei, gar nicht wieder berührt, vielmehr in V. 22 die Bewährung der παῤῥησία findet, eine Beziehung, welche de Wette

mit seiner auch nur sehr unbestimmt wiederholten Auslegung von der Freudigkeit am künftigen Gerichtstage durch die Bemerkung zu combiniren sucht: der Apostel „verbinde damit einen ähnlichen, ermunternden Gedanken, den der Gebetserhörung, welche insofern mit der Freudigkeit zusammenhänge, als sie wie diese die Liebe zu Gott (V. 19), somit die Einigung des Willens mit Seinem Willen und ein Gebet in diesem Sinne voraussetze". Daß die Beziehung der παῤῥησία V. 21 auf das kindliche Beten V. 22 nicht entbehrt werden kann, lehrt der augenscheinliche Zusammenhang unserer Stelle, wie die Parallele V, 14, woraus freilich nicht mit Carpzov gefolgert werden darf, daß das καὶ V. 22 soviel bedeute wie das ὅτι V, 14 oder wie ἵνα. Luther, welcher das zuversichtliche, rückhaltlose Bitten der Kinder Gottes mit den Worten beschreibt: „du mußt einen Gürtel oder Bettelsack von allerhand Nothdurft haben", hat deshalb nach dem Vorgange von Lyra (fiducia in nostris necessitatibus recurrendi ad ipsum) und in Übereinstimmung mit C. a Lapide, Tirinus, Aretius, Whitby, Carpzov, S. G. Lange, Bengel, Steinhofer, J. Lange u. a. die παῤῥησία V. 21 nur in der V. 22 angegebenen Beziehung verstanden, während andere Ausleger, welche den Begriff der παῤῥησία V. 21 weiter faßten, wie Grotius (confidimus nos ei esse carissimos), S. Schmidt (fiducia cordis de veritate fidei certificati), Rickli („freudige Zuversicht zu Gott in jedem Augenblicke unsers Lebens, auch im Gedanken an den nahen Tod"), jedenfalls die besondere Bestimmung von V. 22 hinzunahmen (vgl. auch Calvin, Spener, Baumgarten-Crusius, Sander u. a.). Textgemäß ist diese letzte Art der Auslegung, weil die παῤῥησία πρὸς τὸν θεόν (vgl. 2 Cor. 7, 4. 3, 4. 1 Theß. 1, 8) unmittelbar in Beziehung steht zu dem ἐὰν ἡ καρδ. ἡμ. μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν, also nicht von vorn herein auf das specielle Verhältnis des Bittens beschränkt werden darf, sondern zunächst von der ganzen Verfassung eines Gläubigen, welcher sich seiner Gotteskindschaft mit ungetrübter Freudigkeit bewußt ist, verstanden werden muß. Ein specielles, höchst wichtiges,

ja das significanteste Moment in dieser Kindeszuversicht, welches auch Röm. 8, 15 besonders hervorgehoben wird, folgt V. 22.

Mit dem καὶ vor ὃ ἐὰν αἰτῶμεν wird die besondere Bewährung der kindlichen Zuversicht in ähnlicher Weise angeschloßen, wie V. 10 in den Worten καὶ ὁ μὴ ἀγαπ. κτλ. ein specielles, schon in der allgemeinen Bestimmung ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην enthaltenes Moment herausgehoben wurde. Nach zwei Seiten hin beschreibt der Apostel die im Gebete sich erweisende Zuversicht der Kinder Gottes zu Gott: es ist nichts ausgeschloßen von diesem kindlichen Gebete (ὃ ἐὰν αἰτῶμεν), und was nur immer die Kinder Gottes erbitten, das empfangen sie von Gott (λαμβάνομεν ἀπ᾽ αὐτοῦ). Als Grund, nämlich des λαμβάνομεν, der beständigen Erhörung aller mit dieser kindlichen Zuversicht vor Gott gebrachten Gebete, giebt er an: ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν, d. h. nach dem wesentlichen Gedankengange von II, 29 an, worauf auch de Wette mit Recht hindeutet: weil wir durch das Halten seiner Gebote (II, 4. 5) oder seines Willens (II, 17) oder der gottgemäßen „Gerechtigkeit" (II, 29 fll.) uns als wahrhafte Kinder Gottes ausweisen.

Rein exegetische Schwierigkeiten bietet die Faßung des V. 21 nicht dar. Daß die präsentische Form des λαμβάνομεν, welche das regelmäßige, fortwährende Verhältnis der Sache ausdrückt, festzuhalten und nicht mit Grotius in ein Futurum umzudeuten ist, versteht sich von selbst. Ganz natürlich und angemeßen erscheint auch die Fülle des Ausdrucks am Schluße des Verses, wo der Apostel sich nicht mit dem ὅτι τ. ἐντολ. αὐτ. τηροῦμεν begnügt, sondern im Anschluß an die Redeweise des A. T. (vgl. Exod. 15, 26. Esr. 10, 11. Deut. 6, 18. 12, 25. Jes. 38, 3) noch die parallele Formel hinzufügt: καὶ τ. ἀρεστὰ ἐν. αὐτ. ποιοῦμεν. Epexegetisch kann man eigentlich diesen Zusatz nicht mit J. Lange nennen, weil derselbe keine genauere Bestimmung des vorangehenden Ausdrucks nachbringt; eher würde man in den Worten τ. ἐντολὰς αὐτ. τηροῦμεν eine Epexegese von τ. ἀρεστὰ ἐν. αὐτ. ποιοῦμεν

finden dürfen, wenn die beiden Ausdrücke in umgekehrter Ordnung ständen. Nicht ganz zutreffend erscheint auch Sanders Anmerkung, daß der Ausdruck τ. ἀρεστά κτλ. darauf hinweise, „daß eben die persönliche Liebe zu dem persönlichen Gott darauf bedacht sei, ihn zu erfreuen, zu thun, was ihm wohlgefällt, und zu vermeiden, was ihn betrübt“. Die Absicht, Gott zu erfreuen durch das Thun seines Willens liegt schwerlich im Texte. Wenn der Apostel überhaupt eine bestimmte Absicht dabei hatte, daß er den kindlichen Gehorsam gegen Gott im Thun der Gerechtigkeit nicht nur als ein Halten seiner Gebote, sondern auch als ein Thun dessen, was vor ihm gefällig ist, bezeichnete, so muß dieselbe dem Texte zufolge in der Beziehung auf die Erhörung der Gebete liegen. Gott, dessen Wohlgefallen seine Kinder thun, denen er also gnädig und willig ist, erhört eben deshalb ihre Bitten.

Dies führt uns aber zu den bedeutenden theologischen Schwierigkeiten des Verses, deren Lösung die ältern, mehr dogmatischen Ausleger mit Recht angestrebt haben, wobei auch die Polemik zwischen Katholiken und Protestanten reichlich zu thun gehabt hat. Unbeachtet von Seiten der protestantischen Ausleger ist die Behauptung des C. a Lapide geblieben, daß, wie auch noch der neueste katholische Commentator Mayer geurtheilt hat, mit dem Ausdrucke τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ, im Unterschiede von den ἐντολαί, die consilia evangelica gemeint sein, jene nicht für die gemeinen Christen bindenden, sondern nur von einzelnen, besonders heiligen Leuten freiwillig übernommenen Verpflichtungen, welche vorzüglich die continentia, obedientia und paupertas betreffen, und deren Erfüllung zu dem Schatze der überflüßigen guten Werke beisteuert (vgl. Catech. Rom. P. III. c. 3. qu. 24. Ed. Lips. 1847. p. 321. — Apolog. C. A. VI. 45. ed. Hase, p. 190. C. Köllner, Symbolik. Thl. 2. Hamb. 1844. S. 458). C. a Lapide unterscheidet nämlich eine zwiefache Liebe zu Gott, als eine doppelte Quelle guter Werke, welche darum einen sehr ungleichen Werth haben. Es giebt, sagt er, erstlich einen amor concupiscentiae, quo studemus placere Deo, ut ab eo gloria

aeterna quasi mercede donemur, und zweitens einen amor amicitiae, quo pure satagimus placere Deo eique placita adimplere non ob spem mercedis, sed ex puro amore. Jenes ist ein actus bonus, sed magis spei quam caritatis, dieses ist ein actus purae et perfectae caritatis. Wie unsittlich diese Anschauung ist, zeigt die Anekdote, welche Cornelius von dem Jesuiten Aloys Gonzaga rühmend erzählt: dictitabat, se laete mori, nec ullius rei — habere scrupulum, quod nihil fecisset nisi ex voluntate Dei. In exegetischer Hinsicht aber scheitert jene Theorie an dem innerlichen Parallelismus zwischen τ. ἐντολ. αὐτ. τηρεῖν und τ. ἀρεστὰ ἐν. αὐτ. ποιεῖν, kraft dessen mit Recht von allen protestantischen Auslegern die wesentlich gleiche Bedeutung der beiden Ausdrücke festgehalten wird. Jener Parallelismus aber geht einmal aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauche, aus welchem die johanneische Redeweise geschöpft ist, und ferner daraus hervor, daß nur der Ausdruck τὰ ἀρεστά, oder, wie der paulinische Sprachgebrauch ist, τὰ εὐαρεστά steht, wo nicht von consiliis evangelicis, sondern von unverbrüchlichen Geboten Gottes die Rede ist (Joh. 8, 29. Röm. 12, 1. 14, 18. 2 Cor. 5, 9. Eph. 5, 10. Phil. 4, 18. Vgl. auch Col. 3, 20). Überhaupt weiß die ganze heilige Schrift nichts von verschiedenen Arten der Liebe zu Gott, und nichts von Anweisungen, deren willkührliche Beobachtung ein wirkliches Verdienst, geschweige denn ein überzähliges Verdienst gewähren könnte (Röm. 3. 4). Anders hat Estius die Voraussetzung des Johannes, daß die Gläubigen wirklich die Gebote Gottes halten und das ihm wirklich Wohlgefällige thun, gegen die Protestanten zu wenden versucht. Erstlich, sagt er, scheitere an unserer Stelle (τηροῦμεν) das Dogma der Ketzer, welche behaupten: Dei praecepta homini justificato ad observandum esse impossibilia; zweitens werde hier (ἀρεστά) der häretische Satz widerlegt: omnia justorum opera esse peccata (vgl. dagegen S. Schmidt und Calov). Allerdings hat Luther gegen die Bannbulle des Pabstes den Satz aufrecht gehalten: „Ein frommer Mensch sündigt in allen guten Werken“, und behauptet, daß „ein gut

Werk aufs allerbeste gethan dennoch eine tägliche Sünde sei" (Walch XV, 1848), deshalb nämlich, weil „das Gesuch der verderbten Natur nicht ganz vollkommen getödtet werden könne in diesem Leben" (Walch IV, 624), also auch die besten Werke immer unvollkommen seien und, wenn sie an der Schärfe des Gesetzes schonungslos gemeßen würden, nicht völlig befunden werden könnten. Demgemäß lehrt die protestantische Dogmatik einerseits, daß die „guten Werke", so lange der Mensch noch nicht durch den Glauben in Christo ist, eben keine guten Werke sind und daß der Mensch durch vorgeblich gute Werke sich den Eintritt in das Heil durchaus nicht verdienen könne; anderseits daß die guten Werke der im Glauben an Christum Wiedergeborenen, als Werke aus diesem Glauben, nicht νομικῶς, sondern εὐαγγελικῶς anzusehn seien und auch von Gott nicht nach dem Gesetze gerichtet, sondern um Christi willen wohlgefällig angenommen würden (vgl. Apol. A. C. III, 41. 249. Form. Conc. IV de bon. operib. Libb. symb. ed. Hase. p. 90. 139. 700. M. Chemnitz, Examen Concilii Trid. Francof. 1707. p. 255. D. Hollaz, Exam. theol. p. 688).

Unmittelbarer durch den Text veranlaßt sind die Erörterungen der Ausleger über das Gebet der Kinder Gottes. Es kommen hier zwei Puncte in Betracht: erstlich daß Johannes sagt, das Gebet werde immer erhört (λαμβάνομεν), was auch sein Inhalt sei (ὃ ἐὰν αἰτῶμεν); zweitens daß Johannes als Grund dafür angiebt: ὅτι τ. ἐντολὰς αὐτ. τηροῦμεν κτλ., so daß es scheint, als ob Gott um unserer guten, verdienstlichen Werke willen uns erhöre. Was den ersten Punct betrifft, so hat Luther, auf das apostolische Wort sich verlaßend, im Sinne Augustins (Sancti ad salutem per omnia exaudiuntur) und kühner als alle übrigen Ausleger gesagt: „Alles unser Gebet wird erhört", und nur hinzugesetzt: „ob wir gleich nicht wißen, auf was vor Art und Weise". Dabei hat er sich auf Christum selbst berufen: Sic Christus orat in horto, ut pater glorificet filium. Ea oratio exauditur. Sed quomodo? Christus affigitur cruci et ignominiosa morte perit, post tamen resurgit in gloria. Quare non extinguet in nobis orandi

ardorem aut mora aut diversa species. Promissionem habemus. ei si credimus, non fallemur. Viele Ausleger haben, um den apostolischen Ausspruch, welcher so unbeschränkt, wie er lautet, über die alltägliche Erfahrung des christlichen Lebens in ähnlicher Weise hinüberzugehn scheint, wie der Satz V. 9, an diese Erfahrung anzupaßen, theils das unbegrenzte ὃ ἐὰν αἰτῶμεν, theils das zuversichtliche λαμβάνομεν genauer bestimmt und beschränkt. Die Gegenstände eines unbedingt erhörlichen Gebetes, sagen Lyra, C. a Lapide und Tirinus, sind nur solche Dinge, welche zur Ehre Gottes und zu unserem eigenen und unserer Brüder Heile gereichen. Aber dies ist eine ganz allgemeine Norm, welche dem christlichen Bewußtsein überhaupt wohl entspricht, jedoch weder aus dem Contexte unserer Stelle, noch aus der eigenthümlich johanneischen Anschauungsweise mit concreter Lebendigkeit sich ergiebt. Richtiger sind die aus V, 14 und Joh. 14, 13 entnommenen Bestimmungen, daß die Bitten der Gläubigen nach dem Willen Gottes sein und im Namen Jesu geschehn müßen (vgl. Socin, Episcop, Benson, Neander, u. a.). Man fügt auch aus andern Schriftstellen (Jac. 1, 6. Marc. 11, 24. Luc. 18, 1. u. s. w.) noch weitere Anforderungen an die Beschaffenheit des Gebetes hinzu, daß es gläubig, ernstlich, beständig sein müße, und wendet schließlich dies alles mehr oder weniger casuistisch, ohne jedoch dem Sinne des Apostels genug zu thun. So lehren Hunnius und S. Schmidt, in Übereinstimmung mit den lutherischen Dogmatikern (vgl. z. B. Hollaz a. a. O. S. 708), man solle um die geistlichen, zur Seligkeit nöthigen Güter unbedingt, um alle leiblichen Güter aber nur sofern sie uns heilsam seien, bitten, wenn man der Erhörung gewiß sein wolle. Episcop, an Socin sich anschließend, fordert, daß das Erbetene „nach Gottes Willen" sei, d. h. quod Deus in verbo suo non improbat; indem er aber zugleich lehrt, daß von Gott alles versagt werde, quod certo jam decreto aliquo non dare constituit, nimmt er den Grund der Zuversicht im Beten hinweg, wenn er auch tröstet, die Versagung geschehe zu unserm Heile und sei insofern wohl eine Erhörung zu nen=

nen. Am meisten ist Benson von der Einfalt der apostolischen Anschauung abgewichen, indem er als Bedingungen der Erhörung unserer Gebete fordert, daß erstlich die erbetenen Güter dem Willen Gottes gemäß seien, daß zweitens auf die rechte Art, d. h. mit Vertrauen, mit Demuth und Geduld gebetet werde, daß drittens der Betende einen guten Zweck habe, und besonders daß endlich der Betende fromm sei und Gottes Willen thue. Zugleich suchte man das λαμβάνομεν erfahrungsmäßig zu bestimmen. Augustin ging darin voran, indem er sagte, daß, während die scheinbare Erfüllung eines Wunsches der Gottlosen in der That keine Gebetserhörung sei, die Gebete der Heiligen immer zu ihrem wahren Heile erhört würden, wenn auch der Schein dagegen sei. Als Beispiel für jenes führt er den Teufel selbst an, weil über dessen Bosheit kein Zweifel sein könne: Diabolus ipse petiit Iob et acquisivit. Ideo enim concessus est iste tentandus, ut eo probato esset ille cruciandus (Hiob 1. vgl. auch Matth. 8, 31). In gleichem Sinne hat N. de Lyra zu dem λαμβάνομεν angemerkt: non tamen semper statim, sed tempore opportuno, und C. a Lapide: aut certe aliquid melius eo quod petimus, und Luther: etiamsi modus exauditionis non respondeat cogitationibus nostris aut exauditio differatur.

Die richtigen Momente, welche in allen diesen einzelnen Bemerkungen enthalten sind, können erst dann zusammengefaßt und im Verhältnisse zum Texte gewürdigt werden, wenn auch der begründende Schlußsatz von V. 22 ὅτι τ. ἐντ. κτλ. im Sinne des Apostels verstanden wird. Bei der Erklärung dieses Schlußsatzes gehen die Ausleger, wenn sie überhaupt die Sache scharf ins Auge faßen, wesentlich nach zwei Seiten auseinander, indem die Einen mehr oder weniger bestimmt die Gebetserhörung als eine Vergeltung der guten Werke ansehn, während die Andern sich gegen diese Vorstellung entschieden sträuben. Jene erste Art der Auslegung findet sich bei den Griechen, welche von einem ἀντιδιδόναι auf Seiten Gottes reden und anmerken: μέγιστον γὰρ πρὸς τὸ εἰς ὑπακοὴν ἐκκαλέσασθαι τὸν αἰτούμενον ἡ παρὰ τῶν αἰτούντων εὐ-

πείθεια (Decumenius). Weiter entwickelt erscheint diese Ansicht bei den katholischen und den rationalisirenden Auslegern, welche ausdrücklicher die Erhörung des Gebetes auf den frommen Wandel des Betenden gründen, indem sie entweder sich mehr an das Schriftwort mit seinen Verheißungen halten, wie Lyra und Grotius (vgl. Matth. 7, 7. 18, 19. Joh. 14, 15. 15, 7. 16, 23), oder mehr dogmatisch reden, wie C. a Lapide, welcher sagt: Congruum enim est et congrua merces obedientiae et amicitiae, ut si homo faciat voluntatem Dei Deus vicissim faciat voluntatem hominis (vgl. Tirinus; Aretius, Benson u. a.). Eine entgegengesetzte Richtung nimmt die ächt protestantische Auslegung von dem Grundsatze aus, daß auch der Gläubige durch seine nie vollkommene Frömmigkeit nie ein Verdienst vor Gott habe, daß vielmehr jedes Gut nur um Christi willen dem Glauben zuerkannt werde. In diesem Sinne hat zuerst Luther (Ausl. I.) behauptet, daß Johannes nicht von den Geboten Gottes im Allgemeinen, sondern von den „evangelischen Geboten des Glaubens" rede. Ebenso haben Hunnius und Calovius geurtheilt. Die ἐντολαί, sagt Calov, seien gar nicht die mandata decalogi seu legalia, sondern nach V. 23 das mandatum de fide, cujus consequens est dilectio, und bei τὰ ἀρεστά denke Johannes nur an die fides, sine qua impossibile est placere Deo (Hebr. 11, 6), et, quae ex fide fluit, dilectio. Daß dies aber den apostolischen Worten nicht völlig entspreche, haben die alten Protestanten selbst gefühlt. Luther sagt daher in seinen Scholien ausdrücklich: non solum dilectionem, sed omnia vocationis opera, quae tamen proprie sunt caritatis opera, complectitur. Wie aber nun die Begründung ὅτι τ. ἐντ. κτλ. zu verstehen sei, zeigt er nicht; er bemerkt nur, daß die Gewißheit von der Wohlgefälligkeit unserer Werke vor Gott aus dem Glauben stamme. Andere Ausleger treten hier ergänzend ein. Calvin sagt: non intelligit fundatam esse in operibus nostris orandi fiduciam, sed in hoc tantum insistit, non posse a fide disjungi pietatem et sincerum Dei cultum. — Die Werke seien das accidens inseparabile des Glaubens, welcher

die eigentliche causa der Erhörung bleibe, und Johannes setze nur jenes accidens inseparabile loco causae, wie man etwa sage, daß es am Mittage wärmer sei, weil die Sonne heller scheine, ohne deshalb in der Helligkeit die eigentliche Ursach der Wärme zu sehen. In derselben Absicht lehrt Hunnius, daß die Partikel ὅτι nicht eigentlich causalis, sondern nur ratiocinalis sei: ostendens nos ex obedientia — conjecturam facere de fide, quippe ex qua sola proficiscitur id obsequium, so daß Johannes schließe von den Werken auf den Glauben, von dem Glauben auf die Erhörung des Gebetes (vgl. auch S. Schmidt, Calov und J. Lange).

Der exegetische Weg in das Verständnis des apostolischen Satzes V. 22 kann nur von dem zweiten, begründenden Gliede aus zu dem ersten hinleiten, weil eben die Worte ὅτι τ. ἐντολὰς κτλ. gleichsam in dem geraden und breiten Zuge des Zusammenhanges von II, 29 an liegen, während die Erwähnung des Gebetes und die Versicherung der Erhörung nur gelegentlich ist. Auf jenen im Gesammtzusammenhange des zweiten Brieftheiles überall durchschlagenden Gedanken wird hier, wo von der fröhlichen Zuversicht der Kinder Gottes überhaupt die Rede ist (V. 21), auch die besondere Erweisung derselben im Gebete gegründet. Bisher aber hat Johannes unser Halten der göttlichen Gebote oder unser Thun der Gerechtigkeit nicht als den Grund oder die Ursach, sondern als die Wirkung und das Kennzeichen unserer Gotteskindschaft dargestellt; auch die Hoffnung V. 3, welche mit der V. 21 genannten Zuversicht wesentlich verwandt ist, war nicht als Lohn oder Folge, sondern als lebendige Voraussetzung unserer Heiligung gepriesen. Somit erscheint die Vorstellung, nach welcher wir um unsers gerechten Wandels willen von Gott in unsern kindlichen Gebeten erhört werden, also eine Vermehrung und Bestätigung unsers Lebens aus Gott erfahren sollen, entschieden gegen den Zusammenhang. Die Worte, wie sie V. 22 lauten, könnten diesen Sinn haben; aber es ist eine unzarte und ungeschickte Behandlung der johanneischen Worte, wenn man dieselben nicht nach der Regel auslegt, welche der klare Gedan-

kengang von II, 29 an darbietet. Nirgends sagt auch Johannes, nirgends sagt ein anderer Apostel, daß die Erhörung unserer kindlichen Gebete von dem Werthe unserer Werke oder von der Heiligkeit unsers Wandels abhänge. Nur auf dem Standpuncte des Gesetzes hat dies eine gewiße Wahrheit (vgl. Joh. 9, 31); für diejenigen aber, welche im Glauben an Christum Gottes Kinder geworden sind, gilt eine andere Norm (vgl. Joh. 14, 13. Röm. 8, 26 fl.).

Auf der richtigen Spur sind die alten protestantischen Ausleger gewesen, weil sie sich von ihrem durch die allgemeine Schriftwahrheit gebildeten Tacte leiten ließen. Der Ausdruck von Hunnius, daß die Partikel ὅτι nicht causalis, sondern ratiocinativa sei, ist freilich ebenso mangelhaft, wie die Erklärung derer, welche um auf den Grund des Glaubens zu kommen gesagt haben, Johannes schließe von den gerechten Werken auf den rechtfertigenden Glauben; völlig richtig ist aber hierin die Grundansicht, daß nach Johannes unsere Gebete deshalb erhört werden, weil wir Kinder Gottes geworden sind. Daß wir Kinder Gottes geworden sind und nun mit kindlicher Zuversicht und erhörlich beten können, wird erkannt an unserm Halten der göttlichen Gebote (vgl. V. 10); wodurch wir Kinder Gottes geworden sind, wird hier nicht gesagt, gehört auch nicht hieher (vgl. V. 1. Joh. 1, 12). Diejenigen, lehrt Johannes, können mit freudiger Zuversicht auf die Erhörung ihrer Gebete rechnen, welche „aus Gott geboren" oder „aus der Wahrheit" sind (II, 29. III, 19), und welche dies erweisen durch das „Thun der Gerechtigkeit" (V. 10) oder durch das „Halten der göttlichen Gebote" (V. 22). Denn weil sie an den Namen Jesu Christi gläubig geworden sind (V. 23) und in Christo die Liebe erkannt haben (V. 18), deshalb lieben sie auch ihre Brüder (V. 23), deshalb thun sie in der Kraft Gottes, der in ihnen ist (V. 24), alle Gerechtigkeit. Sie haben von Gott den heiligen Geist empfangen (V. 24), das lebendige Unterpfand ihrer Gottesgemeinschaft und Gotteskindschaft, und in der Kraft dieses Geistes thun sie, was Gott wohlgefällt, beten sie auch so, daß sie immer erhört werden.

Von hier aus fällt also auch das rechte Licht auf den ersten Theil von V. 22, worin die Erlangung jeder Bitte ausgesprochen ist, wie auch V, 14. Joh. 14, 13. 15, 7. 16. 16, 23. Matth. 7, 7. 21, 22. 18, 19. Marc. 11, 24. Phil. 4, 6. Jac. 1, 6; und es wird sich zeigen, daß die in solchen Stellen gemachten Anforderungen an das erhörliche Gebet, daß es im Namen Christi, im Glauben, nach Gottes Willen geschehe, in der That keine Beschränkungen, sondern nur nothwendige, in der Sache selbst liegende Bestimmungen sind, welche die Zuversicht im Beten nicht dämpfen, sondern heiligen und heben. Beten kann niemand, der nicht ein Kind Gottes ist; denn das Gebet ist die Sprache des den Kindern Gottes innewohnenden heiligen Geistes (Röm. 8, 26 ff.), des Geistes der Kindschaft. Treffend hat darum Augustin mit Beziehung auf Röm. 8, 26 und 5, 5 das Wesen des christlichen Gebetes beschrieben: Caritas ipsa gemit, caritas ipsa orat, contra hanc aures claudere non novit, qui illam dedit. Securus esto, caritas roget, et ibi sunt aures Dei. Non fit, quod vis, sed fit, quod tibi expedit (vgl. Beda und Neander). So gewiß wir aber nur in Christo, im Glauben an ihn oder in seinem Namen den Geist der Kindschaft und das Leben aus Gott haben, so gewiß muß jedes kindliche Gebet im Namen Christi und im Glauben geschehn. Ein solches Gebet muß aber auch nach Gottes Willen sein, weil es eben aus dem in uns lebenden Geiste Gottes selbst hervorgeht. Der Geist selbst bittet, was κατὰ θεόν (Röm. 8, 27) oder κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ (V, 14) ist. Gott wohlgefällig und erhört sind also die Bitten der Kinder Gottes in ganz derselben Weise, wie ihr gesammtes Thun der Gerechtigkeit, insbesondere ihre Bruderliebe; denn das Eine wie das Andere geht hervor aus demselben ewigen Leben, welches die aus Gott Geborenen in der Gemeinschaft mit Gott haben. In derselben Weise wie die Kinder Gottes, welche durch Halten der göttlichen Gebote ihre Geburt aus Gott bethätigen, nicht sündigen und nicht sündigen können (V. 9), beten sie auch nie und können sie nie beten unerhört. So erscheint der apostolische Spruch V. 22 in

derselben idealen Faßung, wie jener Satz V. 9. Inwiefern die johanneische Anschauung über das christliche Erfahrungsleben hinausreicht, oder vielmehr inwiefern das noch mangelhafte Leben der noch nicht vollendeten Kinder Gottes hinter der apostolischen Regel und Verheißung zurückbleibt, das macht die Vergleichung unserer Gebete mit den Gebeten Christi, unsers Bruders, anschaulich. Von Christo, dem menschgewordenen Sohne Gottes, gilt in gleicher Vollkommenheit, daß er heilig und ohne alle Sünde war (V. 3. 7. Joh. 8, 46) und daß der Vater ihn immer, in jedem Gebete, so wie es aus der vollen Einheit des Gottesbewußtseins heraus gesprochen wurde, hörte (Joh. 11, 42). Bei uns aber, den in Christo zu Kindern Gottes Gewordenen, ist unbedingt erhört nur das Gebet, welches unserer Gotteskindschaft selbst unbedingt entspricht und dem Willen Gottes unbedingt gemäß ist, nämlich das Gebet um den heiligen Geist (Luc. 11, 13) und um alle die „Güter", welche darin liegen (Matth. 7, 11). Dies Gebet hat also in der Regel selbst, daß nach Gottes Willen gebetet werden solle, das Siegel der Erhörung; jedes andere Gebet der Kinder Gottes, welches jedenfalls dieselbe Regel einschließt (vgl. Matth. 6, 10. 26, 39), hat möglicherweise an derselben die nothwendige und von dem betenden Kinde selbst gewollte Correction. So bewahrheitet sich der ideale Satz des Apostels auch in der täglichen Erfahrung der Kinder Gottes.

V. 23. Im engen Anschluß an V. 22, wo von dem Halten der Gebote Gottes (τ. ἐντολὰς αὐτ. τηρ.) geredet war, fügt der Apostel den wesentlichen Inbegriff jener Gebote, wie sich derselbe aus der ganzen vorangehenden Paraklese ergiebt, hinzu (καί. vgl. V. 3. II, 17. I, 5): καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ. Die Singularform ἡ ἐντολή, für welche V. 24 wieder die Pluralform eintritt, hat, wie schon Beda angemerkt hat, darin ihren Grund, daß Glaube und Liebe nicht getrennt werden können, vielmehr in ihrer lebendigen Zusammengehörigkeit die ganze Summe und die volle Einheit des durch die göttlichen Gebote bestimmten christlichen Wesens darstellen. Denn in der Liebe wirkt sich der Glaube aus, und

in dem lautern Glauben hat die Liebe ihren Ursprung (vgl. Gal. 5, 6. 1 Tim. 1, 5). Darum hat Oecumenius den Sinn der johanneischen Redeweise richtig beschrieben: ἔχοντες ἐντολήν, ἵνα τῇ πίστει τῇ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησ. Χρ. ἀγαπῶμεν ἀλλήλους κτλ. (vgl. auch Lyra, Socin, Spener, J. Lange, Carpzov, Rosenmüller, Rickli, Lücke, Sander, Neander u. a.). Die Liebe ist die eigentliche Seele und die Spitze aller christlichen Tugenden, des Gesetzes Erfüllung. Bethätigung der Liebe ist jeder Gehorsam gegen jedes göttliche Gebot, und zwar der Liebe, welche in uns nur durch die zuvorkommende Liebe Gottes (IV, 10) entzündet ist, indem wir im Glauben die Liebe Gottes annahmen. Mit Recht faßt also der Apostel alle Gebote Gottes, deren Vielheit V. 24 wie V. 22 vorgestellt ist, in die lebendige Einheit des Gebotes zusammen: ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Es hat auch keine Schwierigkeit, daß Johannes den Glauben unter die ἐντολή Gottes stellt, und es ist nicht nöthig, mit de Wette einen „weitern Begriff" des Wortes ἐντολή zu statuiren, welcher auch Joh. 10, 18. 12, 49 nicht vorliegt (vgl. Meyer zu d. St.), oder mit J. Lange auf das erste der zehn Gebote zurückzugehn, in welchem, als der Grundlage und dem Inbegriff aller Gebote, der wahre Glaube an Gott gefordert sei. Jenes ist sprachwidrig, dieses ist gegen den Context, welcher von dem Glauben an den Namen des Sohnes Gottes redet. Es genügt vollkommen auf den Willen Gottes, daß wir an Christum glauben sollen, hinzuweisen. Diesen Willen hat Gott durch Wort und That kund gemacht; es ist ein Gehorsam gegen Gott, ein von Gott befohlenes Werk (Joh. 6, 29), daß wir glauben, und es ist eine Sünde, ja im Grunde die einzige Sünde, in der alle andern aufgehn, wenn wir nicht glauben (Joh. 16, 9), gleicherweise wie umgekehrt im Gehorsam des Glaubens der ganze Gehorsam liegt. Will man dabei in apologetischem Interesse die Frage aufwerfen, wie Gott den Glauben an Christum, d. h. „eine Sache der Überzeugung", gebieten könne

(Neander), so wird allerdings zu antworten sein: „dies Gebot ist keine willkührliche Anforderung, sondern als äußerliches Gebot erscheint hier das, was durch die Wahrheit selbst, durch die göttlichen Thatsachen in der Geschichte und ihre Zusammenstimmung mit den Anlagen und Gesetzen der menschlichen Natur, den in derselben tief eingepflanzten Bedürfnissen verlangt wird".

Als Gegenstand des von Gott gebotenen Glaubens nennt der Apostel das ὄνομα des Sohnes Gottes, Jesu Christi. Nach dem, was zu II, 12 (vgl. V, 13) angemerkt ist, bedarf weniger der Begriff von ὄνομα, als die in der Dativform ausgeprägte Vorstellung eine Erklärung. Mit dem „Namen" Christi wird nicht bezeichnet die praedicatio oder doctrina christiana (Episcop), wogegen sich schon Socin, der diese Auslegung aus Mißverstand dem Beza unterschiebt, verwahrt, oder „das reine Evangelium" (Benson), auch nicht die „Würde, die Messiaswürde" (S. G. Lange, Jachmann). Unerklärt bleibt der Ausdruck auch, wenn man mit Socin und Schlichting sagt, der Name Christi bedeute Christum selbst. Oecumenius legt die Vorstellung des ὄνομα willkührlich auseinander in δόξα (Ps. 8, 2), βούλησις (Matth. 28, 19. AG. 2, 38) und εὔκλεια. Das Richtige meinen einerseits Calvin und Beza, welche bemerken: Nomen ad praedicationem respicit (Rom. 10, 14), und folgern: hanc esse demum rectam fidem, quae Christum, qualis praedicatur in evangelio, amplectitur, anderseits S. Schmidt, welcher (vgl. auch Spener, J. Lange, Neander, Sander u. a.) umschreibt: credere merito, satisfactioni omnibusque promissionibus Christi et de Christo. In dem Namen Christi ist alles das beschloßen, was Christus selbst seiner Person und seinem Werke nach für uns ist, sofern eben dies alles offenbarungsmäßig an uns herantritt; denn auf die Kundmachung Christi deutet der „Name". Der geoffenbarte Gott hat einen „Namen", in welchem er selbst sein verborgenes Wesen uns erschließt; so enthält auch der Name des Sohnes Gottes den ganzen uns dargebotenen und im Glauben zu ergreifenden

Schatz des Lebens, welches in Christo persönlich ist. Significant ist für diese Vorstellung der feine Ausdruck *πιστ. τῷ ὀνόματι*, im Unterschiede von *πιστ. εἰς τὸ ὄνομα* (V, 13. Joh. 1, 12. 2, 23. 3, 18). Die letztere Construction stellt das *ὄνομα* einfach als das Object des Glaubens dar, auf welches, wie auf ein Ziel hin, die Thätigkeit des Glaubens gerichtet ist; verwandt ist dem Sinne nach der Ausdruck *πιστεύειν* mit dem Accusativ und mit folgendem *ὅτι*. Der Dativ aber (vgl. Kühner II, 238 fll.) schildert das *ὄνομα* nicht so unmittelbar als rein leidendes Object, wie der Accusativ, sondern indicirt zugleich eine von dem *ὄνομα* selbst ausgehende Beziehung auf den Gläubigen. Das *ὄνομα* selbst erscheint so auch der Form nach, was es dem wesentlichen Begriffe nach ist, als solches, welches dem, welcher glauben soll, von sich Zeugnis giebt, sich offenbart und darbietet, um mit Vertrauen und Hingebung ergriffen zu werden. Dieselbe Vorstellung liegt in den Ausdrücken *πιστ. τῇ γραφῇ* (Joh. 2, 22), *τοῖς γράμμασι, τοῖς ῥήμασι* (5, 47), *τῇ ἀκοῇ* (12, 38), *πιστ. μοί, τῷ πέμψαντί με* (4, 21. 5, 46. 8, 45. 10, 38. 5, 24); einigermaßen verwandt ist die Formel *πιστ. ἐπί* mit dem Dativ. Glauben sollen wir also, sagt Johannes, und vertrauensvoll uns hingeben dem Sohne Gottes, welcher in seiner ganzen Fülle uns geoffenbart ist, und in der Kraft des Namens Christi sollen wir — das ist die andere Seite des göttlichen Gebotes — uns unter einander lieben *). Nothwendig gehört beides zusammen, denn der Glaube an den Namen des Sohnes Gottes enthält die Erkenntnis und die Erfahrung von der Liebe Gottes, die in Christo uns gegeben ist, eine Erfahrung, welche wiederum in dem Gläubigen die ächte Bruderliebe erzeugen muß (V. 16. IV, 7 fll. V, 1). Diesem sittlichen Verhältnisse entspricht der Zusatz am Schluße: *καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν*. Uneins sind freilich die Ausleger theils darüber,

*) Die Frage, ob der Apostel die guten Werke oder die Liebe außer dem Glauben als Bedingung unserer Seligkeit fordere, wie hier mit den Katholiken (vgl. Estius) auch Benson behauptet, liegt ganz ab vom Texte. Vgl. übrigens Luther, Calvin, S. Schmidt, Calov u. a.

ob diese Worte sich auf beide Seiten der eben genannten ἐντολή Gottes, also auf das πιστεύσωμεν und auf das ἀγαπῶμεν zurückbeziehen (Estius, Hunnius, Bengel, Sander) oder nur zu dem unmittelbar vorhergehenden ἀγαπῶμεν (vgl. Joh. 13, 34) gehören (S. Schmidt, Lücke, Baumgarten-Crusius), theils darüber, ob bei ἔδωκεν als Subject „Gott" oder „Christus" zu denken sei, wie abweichend von der gewöhnlichen Erklärung Steinhofer und Sander annehmen. Beide Fragen werden im Zusammenhange dadurch zu lösen sein, daß es erstlich nahe liegt, an das aus Christi Munde stammende Gebot der Bruderliebe (Joh. 13, 34) zu denken, so daß hiernach Christus als Subject in ἔδωκεν erscheint und die Worte καθώς κτλ. nur auf das ἀγαπῶμεν sich beziehn, und daß zweitens eine durch nichts motivirte Tautologie entsteht, wenn man die ἐντολὴ αὐτοῦ, d. h. Gottes, wiederholt denkt in den Worten καθὼς κτλ., in diesen also „Gott" als Subject und die gegebene ἐντολή von der Liebe und dem Glauben versteht. Vielmehr sind die Schlußworte καθώς κτλ. eine Nebenbestimmung, so daß hier auch ein anderes Subject eintreten kann, während V. 24 wiederum das herrschende Hauptsubject „Gott" sich findet. Eine solche Bruderliebe fordert Johannes von uns, die wir an den Namen Christi glauben, wie sie dem von Christo gegebenen Gebote entspricht. So markirt der Apostel sinnvoll und zweckmäßig, daß wir in demselben Christus, an dessen Namen wir glauben, den Ursprung, das Vorbild und die Regel unserer Liebe haben.

V. 24. Ganz ähnlich wie der thetische Abschnitt des ersten Brieftheiles, in welchem nur die specielle Pflicht der Bruderliebe (II, 7 fll.) später als in dem zweiten Brieftheile (III, 10 fll.) hervorgehoben wird, schließt die thetische Entwickelung des Hauptbegriffs von dem Geborensein aus Gott (II, 29) und der Erweisung der Gotteskindschaft durch das Halten der göttlichen Gebote mit der verheißungsvollen Zusage, daß dieser kindliche Gehorsam die Bedingung unserer fortwährenden Lebensgemeinschaft mit Gott sei. So kehrt die einfache Paraklese auf den Ausgangspunct zurück und wird abgerundet, und

es kann die antithetische Erörterung (IV, 1 fll. vgl. II, 12 fll. 18 fll.), im innigen Anschluß an V. 24 (πνεῦμα), nachfolgen. Und nicht nur im Allgemeinen ist der Gedankengang von dem Thema II, 29 aus bis zu dem vorläufigen Abschluß III, 24 ähnlich wie im ersten Haupttheile, sondern auch im Einzelnen kehren die wesentlichsten Anschauungen des Johannes wieder. Denn wenn dort (I, 5. 6) die Gemeinschaft mit Gott der herrschende Begriff war, auf welchen auch schließlich der lehrende und ermunternde Abschnitt der Entwickelung zurückkehrte (II, 6. ἐν αὐτῷ ἐσμέν. II, 7. ἐν αὐτ. μένειν. II, 9. 10. ἐν τ. φωτὶ εἶναι, μένειν), so weist im zweiten Brieftheile der verheißungsvolle Schluß der thetischen Paraklese (III, 24) auf unser Bleiben in Gott und Gottes Bleiben in uns hin, weil dieser Begriff die Gemeinschaft mit Gott darstellt, wie sie die aus Gott Geborenen (II, 29) haben, erweisen und bewahren (III, 6. 9. 15. 17. vgl. IV, 13. 16).

Hierin liegen auch für die Erklärung des Einzelnen die textgemäßen Normen. Zunächst folgt aus dem weitern und dem nächsten Zusammenhange von V. 24, daß das Subject in τ. ἐντ. αὐτοῦ, ἐν αὐτῷ μέν. κ. αὐτὸς ἐν αὐτ., μένει ἐν ἡμ. und ἔδωκεν nicht „Christus" (Steinhofer, Sander, Neander), sondern „Gott" ist (vgl. auch IV, 13. Joh. 14, 16). Dagegen spricht nicht, was Lücke, welcher auch in den Schlußworten von V. 23 das Subject „Gott" festhält, uns einwenden wird, daß wir jene Worte auf den besondern Befehl Christi bezogen haben, weil jene nur zu dem ἀγαπῶμεν gehörige Bestimmung selbst im Organismus des ganzen Satzes in logischer Unterordnung zu dem Hauptbegriff τηρ. τ. ἐντ. αὐτοῦ, d. h. Gottes, steht, also die Herrschaft des Hauptsubjectes in V. 24 völlig ebenmäßig fortgeht. „Und wer seine, Gottes, Gebote (V. 22. 23) hält, sagt der Apostel, der bleibt in Ihm, in Gott, und in dem bleibt Er, Gott" — ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ. Die johanneische Anschauung von dem Bleiben Gottes in dem Gläubigen und, wie es gemäß der ethischen Natur dieser Lebensgemeinschaft gleich richtig heißt, des Gläubigen in Gott, ist besonders aus

I, 3. 6. II, 6. 23. 24 bekannt. Richtig sind die Anmerkungen von Beda (Sit ergo tibi domus Deus, et esto domus Dei — manet in te Deus, ut te contineat, manes in Deo, ne cadas) und von Lyra (Sic amans in amato et e converso), obgleich die reiche Fülle der johanneischen Anschauung damit nicht dargelegt ist. Einen Versuch, die Sache genauer zu beschreiben, hat C. a Lapide gemacht, welcher zu dem *μένει* bemerkt: 1. per mandatum (lex enim et consequenter legislator manet in subdito). 2. per amorem (Deum enim diligit et a Deo diligitur). 3. per clientelam (per patrocinium, directionem et regimen). 4. Deus manet in amato quasi locatum in loco (anima enim sancta est thronus Dei). 5. substantialiter (suam essentiam et substantiam justo communicat). Das Hauptmoment liegt, wie oft bemerkt ist, darin, daß die Kinder Gottes, welche aus Gott geboren sind (II, 29), wirklich ewiges, göttliches Leben empfangen haben, oder daß Christus, in welchem das Leben des Vaters ist, wahrhaft in ihnen lebt (vgl. Gal. 2, 20), oder daß sie, wie Johannes sogleich sagt, den Geist Gottes in sich haben; denn der Geist Gottes ist nicht in derselben Weise, wie unser Thun der Gerechtigkeit, ein Zeichen, aus welchem wir unsere Geburt aus Gott erkennen, sondern der Geist zeugt für sich selbst (V, 6. vgl. Röm. 8, 16), in ihm haben wir die Potenz des göttlichen Lebens selbst, er selbst ist der Saame, welcher das ewige Leben in uns mit aller seiner Erkenntnis, Liebe und heiligen Kraft erzeugt und nährt (V. 9), und wer den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein (Röm. 8, 9. Vgl. Bd. I. S. 55). Ebenso gewiß also wie unsere Erkenntnis davon, daß uns Gott seinen Geist gegeben hat, ist auch die darin begründete Erkenntnis, daß wir in Gott bleiben. Die auch hier wiederholte Behauptung der katholischen Ausleger (Lyra, C. a Lapide, Estius; vgl. dagegen Calov), daß das *γινώσκομεν* nur für Johannes und die übrigen Apostel im Sinne einer certitudo divinae revelationis gelte, während den Gläubigen überhaupt nur eine probabilis conjectura zukomme, ist also durchaus gegen die Vorstellung und die Worte des Apostels.

Die Schlußworte von V. 24 καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν, welche durch das καὶ in derselben Weise an das erste Versglied (μένει ἐν αὐτῷ) angeschloßen sind wie V. 23 an V. 22 (ἐντολή) angelehnt war, haben eine nicht ganz ebenmäßige Construction, indem nach dem vorwärtsweisenden ἐν τούτῳ zu erwarten gewesen wäre, daß der Erkenntnisgrund wie IV, 13 ausgedrückt sei: ὅτι τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἔδωκεν ἡμῖν. Aber Johannes verläßt die ursprüngliche Anlage und fügt, eine neue, gleichfalls ihm geläufige Redeweise (IV, 6. vgl. Matth. 12, 33) einsetzend, das mit ἐν τούτῳ angekündigte Moment, aus welchem die Erkenntnis sich ergiebt, selbständiger hinzu: ἐκ τοῦ πνεύματος κτλ. Er combinirt also (de Wette) mit einer gewißen Freiheit zwei verschiedene Ausdrucksweisen, welche eben in der Einheit des deutlichen Sinnes sich verbinden. Nicht textgemäß ist dagegen die Meinung Lückes, daß „Johannes zwei Gedankenreihen combinire, die eine nämlich, daß wir an dem Halten der Gebote Gottes erkennen, daß wir in Gemeinschaft mit ihm stehn, die andere, daß das τηρεῖν τ. ἐντ. nichts anderes ist, als der Ausdruck und die Wirkung des göttlichen Geistes. So wird, sagt er, die Beziehung des ἐν τούτῳ zweideutig. Zunächst bezieht es sich auf das τηρεῖν τ. ἐντ. αὐτ., indem dies aber Johannes zusammenfaßt in dem πνεῦμα, bekommt es allerdings eine Beziehung auf das Folgende. Man sieht aber aus der Verschiedenheit der Präposition ἐν und ἐκ, daß Joh. ursprünglich das ἐν τούτῳ mit ἐκ πνεύμ. nicht zusammendachte". Allein die Verschiedenheit der Präpositionen ἐν und ἐκ deutet nur hin auf die Verschiedenheit der beiden Redeweisen ἐν τούτῳ γιν. ὅτι ἔδωκεν und γιν. ἐκ τοῦ πνεύμ. οὗ ἔδωκεν, welche Johannes combinirt hat; unerträglich aber ist nicht nur die tautologische Zurückbeziehung des ἐν τούτῳ auf das im ersten Versgliede als Bedingung der Gottesgemeinschaft dargestellte τηρεῖν τ. ἐντ., sondern auch die „Zweideutigkeit" derselben Formel, welche Lücke des Folgenden wegen statuiren muß, indem er selbst so seine Ansicht über die „nächste" Beziehung des ἐν τούτῳ corrigirt.

Als Object des auf die Gabe des Geistes Gottes gegründeten Erkennens bezeichnet Johannes das Bleiben Gottes in uns, ὅτι μένει ἐν ἡμῖν. Dabei versteht sich aber von selbst und geht aus der Natur der Sache hervor, daß nicht, wie Socin meinte, von dem Bleiben Gottes in uns, als der res minus verisimilis, im Unterschiede von unserm Bleiben in Gott geredet wird. Das Eine schließt das Andere in sich; beide Vorstellungen bezeichnen die wirkliche Lebensgemeinschaft mit Gott (vgl. II, 6. 24. IV, 12. 13. 16). Dem entspricht auch das genannte, unfehlbare Kennzeichen: ἐκ τοῦ πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν. Denn der Geist Gottes ist, wie schon oben in Übereinstimmung mit Augustin, Oecumenius u. a. gesagt wurde, das reale, göttliche Princip unsers Lebens aus Gott und in Gott und die ewige Kraft, welche alle heiligen Früchte in den Kindern Gottes schafft. Freilich darf man den apostolischen Gedanken nicht dadurch unverständlich machen, daß man, wie Socin, behauptet, der Geist Gottes sei die Liebe, oder, wie Episcop (vgl. auch Semler und Rosenmüller), das πνεῦμα bezeichne die observatio mandatorum, dona Spiritus sancti, quibus sanctificamur, ipsa vitae sanctimonia, affectus divinae voluntati conveniens, allenfalls auch evangelium, doctrina Christi spiritualis — eine Erklärung, bei welcher Episcop selbst seine Rathlosigkeit unter der Zahl der verschiedensten Ausdrücke vergeblich zu verbergen sucht. Auch de Wettes Anmerkung, daß πνεῦμα „das im Glauben und Leben angeeignete Göttliche sei, daß hier (vgl. IV, 1) aber zunächst an die rechte Erkenntnis und Lehre von der Person Jesu gedacht werde", verwischt die johanneische Anschauung. Das von Gott uns gegebene πνεῦμα ist die Quelle unsers Glaubens und unserer Liebe (V. 9), insbesondere auch der göttliche Lehrer, welcher in dem Gläubigen die rechte Erkenntnis Christi schafft (II, 20—28). Wenn wir den Geist Gottes haben, so haben wir die Wahrheit, den Glauben, die Liebe, das Leben, so sind wir Gottes Kinder, so stehen wir in der Gemeinschaft mit Gott, mit dem Vater und dem Sohne, so haben wir den Sohn und den Vater (II, 23. vgl. 2 Cor. 1,

22). Auf dieser realistischen Anschauung beruht der Satz des Apostels.

Cap. IV. V. 1. Ἀγαπητοί, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον.

V. 2. Ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν.

V. 3. καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη.

V. 4. Ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστέ, τεκνία, καὶ νενικήκατε αὐτούς, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ.

V. 5. αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν· διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν, καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει.

V. 6. ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν· ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν· ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν. Ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.

Dieser Text stimmt wörtlich mit der größern Edition Lachmanns überein. V. 2 findet sich neben der vollständig bezeugten Lesart γινώσκετε in unbedeutenden Handschriften (bei Wetstein, Griesbach und Matthäi) und in einigen Versionen (Vulg. Syr.) die Variante γινώσκεται, welche, obgleich dieselbe auch ganz wider die johanneische Redeweise ist, von Griesbach und Bengel der Textlesart, die in allen kritischen Editionen steht, ziemlich gleich geschätzt ist. Die Variante beruht vermuthlich auf einem Versehn und ist jedenfalls ebenso schlecht wie die Variante γινώσκομεν. — Der Lesart ἐληλυθότα, welche durch AC geschützt und von allen Editoren gebilligt ist, steht die Variante ἐληλυθέναι mit dem Zeugen B zur Seite. Die Vulgata und die lateinischen Väter mit ihrem venisse darf man eigentlich für keine der beiden Lesarten anführen, da die Lateiner jedenfalls den Infinitiv schreiben mußten. Die recipirte Lesart wird durch den Gegensatz der Formel ὃ μὴ ὁμολ. τὸν Ἰησοῦν V. 4 und durch

die größere Präcision des Sinnes empfohlen. — V. 3. Nach der Recepta haben Mill, Wetstein, Matthäi, Bengel u. a. im Texte: *καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*, obwohl diese allerdings richtig interpretirende Lesart so gut wie gar keine Beglaubigung hat. Mit Recht warf daher schon Griesbach das *Χριστὸν* und die Worte *ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* aus dem Texte. Das übereinstimmende Zeugnis von AB, vielen Minuskeln und mehreren Versionen und Kirchenvätern forderte dies. Aber neben der richtigen Lesart *ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν* findet sich die Variante *ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν*, welche durch ihre prägnante Kürze sich zu empfehlen scheint. In der That aber kann diese nur bei Vätern von Tertullian und Origenes an und in der Vulgata sich findende Variante neben der Textlesart kaum in Frage kommen. Über den Ausdruck *λύειν* hat schon Bengel treffend geurtheilt: humanam potius artem, quam apostolicam redolet sapientiam. Es ist ein dogmatischer oder polemischer Kunstausdruck und wird in diesem Sinne auch bei allen den Vätern genommen, welche scheinbar für denselben, als ob er im johanneischen Texte stände, zeugen. Daß das *λύει* in alten Handschriften gestanden habe, aber von Ketzern ausgemerzt sei, scheint Sokrates (vgl. auch Beda) zu versichern, indem er (H. E. VII, 32 bei Wetstein und Matthäi) über den Nestorius sagt: *ἠγνόησεν, ὅτι ἐν τῇ καθολικῇ Ἰωάννου γέγραπτο ἐν τοῖς παλαίοις ἀντιγράφοις, ὅτι πᾶν πνεῦμα ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν. ταύτην γὰρ τὴν διάνοιαν ἐκ τῶν παλαιῶν ἀντιγράφων περιεῖλον οἱ χωρίζειν ἀπὸ τοῦ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου βουλόμενοι τὴν θεότητα, διὸ καὶ οἱ παλαιοὶ ἑρμηνεῖς αὐτὸ τοῦτο ἐπεσημήναντο, ὥς τινες εἶεν ῥᾳδιουργήσαντες τὴν ἐπιστολήν, λύειν ἀπὸ τοῦ θεοῦ τὸν ἄνθρωπον θέλοντες.* Daß er selbst alte Handschriften mit den Worten *λύει τ. Ἰησ.* gesehn habe, sagt Sokrates nicht; vielmehr ist sein Zeugnis völlig verständlich, wenn man annimmt, daß der Sinn (*διάνοια*) der wirklichen Textworte durch jene Formel bezeichnet sein solle. Hierauf führt besonders die Weise, wie Sokrates

den Ausdruck λύειν benutzt, indem er denselben mit ἀπὸ τοῦ θεοῦ zusammenbringt, so daß nun, was gegen den nestorianischen Irrthum die Hauptsache war, von solchen die Rede war, welche „den Menschen von dem Gotte ablösen“, welche also die beiden Naturen in der Person Christi trennen wollten. In demselben Sinne redete Leo (Ep. ad Flavian. bei Wetstein) von dem solvere, was der griechische Übersetzer mit völlig unzweideutigem Anklange an die antinestorianische Terminologie durch διαιροῦν wiedergab. Anstatt des solvit findet sich ferner bei den Vätern ein destruit und die Formel negat in carne venisse neben dem solvit, statt des λύει ein καταλύει (vgl. Matth. 5, 17. 19). Überall aber erscheinen diese Abweichungen vom Texte nicht als wirkliche Lesarten, sondern als Interpretationen, wie denn z. B. Augustin außer der Textlesart die Formel solvere Jesum erklärt und zwar (vgl. Tit. 1, 16) durch solvere factis, d. h. durch Auflösen der Einheit des Leibes Christi, durch verführerisches Ablösen von der Gemeinschaft der Gläubigen, und durch Auflösen der göttlichen Gebote (Matth. 5). Didymus las in seinem Texte noch wie die Hauptzeugen A und B, schrieb aber in seine Erklärung ohne weiteres ein λύει, das er rein dogmatisch von Irrlehren über die Person Christi verstand. Bei Augustin erscheint zuerst das negat und nachher das solvit im Texte und die Deutung des letztern wird gesuchter. Beda hat nur das solvit im Texte und combinirt die Erklärungen von Didymus und Augustin. Die katholischen Ausleger müßen der Vulgata folgen; aber Mayer hätte es nicht unternehmen sollen, die Lesart derselben zu rühmen. Estius wagte nur die Vermuthung, daß solvit et negat im ursprünglichen Texte gestanden haben möge. — Aus dem richtigen Texte den Artikel τὸν vor Ἰησοῦν wegzulaßen, wozu Lücke geneigt ist, hat man gar keinen Grund. Das τὸν fehlt nur in wenigen unbedeutenden Handschriften. — Die Abweichungen von der richtigen Lesart τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, sowohl die, welche ein Codex der Vulgata hat: et hic est Antichristus, als auch die bei Irenäus, sed de Antichristo, und bei Cyprian, sed

est de Antichristi spiritu (vgl. Lachmann), sind nur erläuternde Änderungen. Anstatt des ὅ conjicirte Stephanus ὅν. Auch Brückner meint, daß man dieses auf den ἀντίχριστος gehende Relativum erwarten sollte. Die Schlußworte des Verses würden dann aber ganz unpassend sein. — V. 4. Für die Lesart αὐτούς spricht mit allen Zeugen auch die Vulgata nach dem richtigen Texte (vgl. schon Wetstein; Lachmann). Die Variante αὐτόν, welche Mill (Proleg. 502) billigte, hat ebenso wenig Grund, wie die ausdrückliche Erklärung der äthiopischen Version, τ. πονηρόν. — V. 6. Die Auslaßung der Worte ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν bei A beruht auf einem Versehn. — Statt ἐκ τούτου γιν., der durch B geschützten recipirten Lesart, haben A und die Vulgata ἐν τούτῳ. Lachmann hatte diese Lesart in seiner kleinen Edition gebilligt; in der großen hat er aber ἐκ τούτου geschrieben. Das ἐν, welches überhaupt bei Johannes gebräuchlicher ist (II, 3. 5. III, 10. 16. 19. IV, 13 u. s. w.), während ἐκ nur noch einmal (III, 24) vorkömmt, hat man mit Rücksicht auf V. 2 geschrieben. —

Die ersten sechs Verse von Cap. IV bilden weder eine Episode (Sachmann, Baumgarten-Crusius), noch sind sie den beiden letzten Versen von Cap. III in der Weise untergeordnet, als wenn in diesen gewißermaßen das Thema für den ganzen Abschnitt IV, 1—V, 12 enthalten wäre (Rickli, Lücke); vielmehr hängt einerseits die polemische Erörterung IV, 1—6 in gleicher Weise von dem Thema des zweiten Brieftheils II, 29 ab, wie der ähnliche Abschnitt im ersten Haupttheile II, 18 fll. unter dem dort herrschenden Gedanken I, 5. 6 steht, anderseits aber findet auch die innigste Verbindung zwischen der IV, 1—6 vertheidigten christlichen Grundwahrheit von dem im Fleische erschienenen Sohne Gottes und der IV, 7 fll. geforderten Liebe statt, weil das Wesen, die Pflicht und die Möglichkeit dieser Liebe auf nichts Anderes gegründet ist, als auf denselben in die Welt gesandten Sohn Gottes (V. 9 fll. V, 1). Die Beziehung von IV, 1—6 auf den Hauptsatz II, 29 liegt deutlich darin, daß die antichristliche Lüge als „nicht aus

Gott seiend", dagegen der Geist der Wahrheit, wie er in den Kindern Gottes ist, als „aus Gott seiend" dargestellt wird, während in dem parallelen Abschnitte des ersten Haupttheiles der Grundgedanke von der „Gemeinschaft mit Gott" (I, 6) in den Ausdrücken *ἔχειν τὸν πατέρα* und *μένειν ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρί* (II, 23. 24. 27. 28) wiederkehrte.

V. 1. Der Übergang von III, 24 zu dem neuen, durch die sinnvolle Anrede *ἀγαπητοί* (V. 7. III, 2. 21) markirten Anfange IV, 1 liegt, wie schon Augustin angemerkt hat, in der Vorstellung von dem *πνεῦμα*. Der Geist, der heilige, welchen uns, den Kindern Gottes, Gott gegeben hat und welcher uns dafür bürgt, daß Gott in uns bleibt, und unsere Gotteskindschaft uns versiegelt, der Geist ist aus Gott; aber es giebt auch einen andern Geist, den des Antichrists (V. 3), welcher nicht aus Gott sein kann, weil er wider Gott ist und wider den von Gott Gesandten. Auch dieser Geist macht sich in mancherlei verführerischen Erscheinungen geltend, auch er hat seine Propheten, deren falsche Predigt die Kinder der Welt anlockt und den Kindern Gottes Gefahr und Kampf bereitet; es kömmt also darauf an, die Geister zu prüfen und zu unterscheiden (vgl. 1 Cor. 12, 10), ob sie aus Gott sind oder aus der Welt, also aus dem Fürsten der Welt. Das unzweideutige Unterscheidungszeichen liegt aber in dem Bekenntnis Jesu Christi, des im Fleische gekommenen; denn wie die aus Gott Geborenen eben in diesem Glauben Kinder Gottes geworden sind und den Geist Gottes empfangen haben, welcher gerade diese Wahrheit in ihnen bezeugt (II, 20 fll.), so erhebt sich auf der andern Seite gerade gegen diesen Mittelpunct der christlichen Wahrheit die Lüge des antichristlichen Geistes. Dem einen wie dem andern Geiste erkennt der Apostel eine selbständige Realität zu; die falschen Propheten betrachtet er als Werkzeuge des sie beseelenden und treibenden Lügengeistes in ähnlicher Weise, wie die aus Gott Seienden und aus Gott Redenden der Offenbarung des Geistes der Wahrheit dienen. So erklärt sich die Vorstellung *πνεῦμα* nach ihrem Gehalte und nach der Pluralform, deren Bedeutung auch in dem Ausdrucke

πᾶν πνεῦμα vorliegt. Das πνεῦμα bekennt oder leugnet die christliche Grundwahrheit (V. 2. 3), jenachdem es aus Gott oder aus der Welt, ein πν. τῆς ἀληθείας oder τῆς πλάνης (V. 6) ist. Die Organe, durch welche das πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου (V. 3) redet, sind die „Pseudopropheten" (V. 1), die Antichristen (II, 18), die Verführer (II, 26), welche aussprechen, was der in ihnen wirksame Geist der Verführung (IV, 6. 1 Tim. 4, 1) ihnen eingiebt. Falsch ist also die Meinung, daß πνεῦμα nichts Anderes bedeute als sensus hominis aliquo modo inspiratus (Socin) oder doctrina (Episcop) oder „Religionsgrundsatz" (Oertel); verkehrt ist auch die Combination der Bedeutungen doctrina und doctor (Tirin, C. a Lapide, Estius, Carpzov); ungenau und voreilig ist die „metonymische" Umsetzung der Vorstellung von dem πνεῦμα in die von einem pneumatischen, im Geiste redenden Lehrer (Lyra, Calvin, Beza, Aretius, Piscator, Grotius, Whitby, Er. Schmid, Hunnius, Calov, Wolf, S. G. Lange, Rosenmüller; vgl. auch Baumgarten-Crusius, de Wette und Lücke); richtig ist allein die von den Griechen, Augustin, Luther, S. Schmidt, Spener, Bengel, J. Lange, Neander u. a. vorgetragene, selbst von Schlichting und Benson anerkannte, Auslegung, nach welcher das πνεῦμα das den redenden Menschen beseelende, übermenschliche Princip bezeichnet. In den Pluralformen wird dann, wie schon Didymus mit Vergleichung von 1 Cor. 14, 32 gelehrt hat (vgl. auch Schlichting, S. Schmidt und Bengel), ausgedrückt, daß jene geistigen Principien in ihren verschiedenen Organen verschieden sich kundmachen; denn an sich ist der Geist des Antichrists einer (V. 3. 6), wie der eine Geist Gottes (V. 6. 1 Cor. 12, 11). Die „Vielheit" erscheint an den Propheten mit ihren verschiedenen Gaben und Reden; aber ein Bekenntnis, von einem Geiste gewirkt, in einem Sinne und zu einem Zwecke vorgetragen ist für oder wider Christum in diesen oder in jenen. Darum warnt der Apostel: μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, und ermahnt dagegen: ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ

ἐστίν, indem er beides mit dem Hinweis auf die vorhandene Gefahr begründet: ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον.

Wenn man in dem πιστεύειν, vor welchem der Apostel warnt, das Moment des „Vertrauens" (Lücke) findet, so darf man keinenfalls mit Tirinus und C. a Lapide diese Vorstellung als die eigentlich herrschende ansehn und daran erinnern, daß auch die Schiffer nicht jedem Winde (Joh. 3, 8) sich anvertrauen, als ob ein solches Bild dem Apostel vorgeschwebt hätte. Der einfache Sinn des Wortes πιστεύειν, d. h. die gläubige Annahme des von einem jeden Geiste Vorgebrachten (vgl. Spener), wird durch den Context, in welchem von den Irrlehren falscher Propheten die Rede ist, geboten. Mit der Warnung erhält aber auch die entsprechende Aufforderung zur Prüfung der Geister (vgl. 1 Theff. 5, 21), ob sie aus Gott seien, aus dem Contexte ihre Beziehung. Nicht das hat der Apostel im Auge, daß in bewegten Zeiten neben dem Leichtglauben, welcher ohne ernste Prüfung dem ersten besten Stimmführer sich hingiebt, ein schädliches Mißtrauen, in welchem auch das Ächte ungeprüft verworfen wird, sich geltend macht (vgl. Neander), sondern des Apostels Absicht geht ausdrücklich nur (μὴ πιστ. κτλ.) auf die Gefahr, welche von den „vielen Pseudopropheten" her droht. Diese sind identisch mit den „vielen Antichristen" II, 18. Johannes bezeichnet nach alttestamentlicher Art zu reden (Spener; vgl. Didymus, J. Lange) die in den christlichen Gemeinen auftretenden Irrlehrer (Matth. 7, 15. 24, 11. 24), die ψευδοδιδάσκαλοι, welche auch 2 Petr. 2, 1 mit den ψευδοπροφήταις der A. T. Zeit parallelisirt werden. Die Vorstellung des Weissagens liegt weder in dem Ausdrucke ψευδοπροφῆται, noch im Zusammenhange unserer Stelle. Auch Grotius würde nicht darauf verfallen sein, wenn er nicht, wie schon zu II, 18 fll. bemerkt ist, die „Antichristen" des johanneischen Briefes als Ankündiger eines falschen, eines politisch herrlichen Messias angesehn hätte. Die Verkehrtheit dieser Meinung wird sich übrigens noch einmal bei der Auslegung der Worte ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, welche

dem Irrthum der falschen Propheten entgegengesetzt sind, ergeben.

Der Ausdruck ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον hat im Wesentlichen denselben Sinn wie das γεγόνασιν II, 18. Johannes bezeichnet die missionirende Wirksamkeit der Irrlehrer (de Wette), welche insofern allerdings als Nachäffer der wirklichen, von Gott ausgesandten Apostel erscheinen, obwohl diese Vorstellung (vgl. J. Lange u. a.) in dem Ausdruck an sich nicht markirt ist. Die meisten Ausleger (vgl. Socin, Schlichting, Episcop, Grotius, Calov, S. G. Lange, Baumgarten-Crusius, Lücke u. a.) geben das ἐξέρχεσθαι εἰς τ. κόσμ. durch in publicum prodire, indem sie entweder über die in dem Zeitworte liegende Vorstellung von dem Ausgangsorte gar nicht reflectiren oder dieselbe absichtlich bei Seite schieben und dann eine dogmatische Consequenz bei der Hand haben, wie sie Socin (vgl. auch Schlichting) ausspricht: apparet, exire in mundum idem esse quod existere et publice munus aliquod aggredi, non autem ex alio aliquo loco — in mundum prodire. Quod quemadmodum a nostris hominibus merito animadversum est, valet ad confutandas falsas illorum interpretationes, qui ex eo, quod Christus in mundum venisse dicitur, concludunt, illum antequam nasceretur in coelo fuisse et inde ex virgine nascendo in mundum venisse. Aber die falsche Consequenz Socins beruht auf einem sprachlichen Irrthum; denn überall entspricht der Vorstellung des Ortes, wohin das ἔρχεσθαι oder ἐξέρχεσθαι geht, die von dem Ausgange. Bei Christo ist der Ausgang unzweideutig genannt Joh. 8, 42. 13, 3. 16, 27. 28; übrigens ergiebt der Context das Woher (Matth. 13, 3. 49. 26, 55. Marc. 1, 35. 8, 11. AG. 7, 7). An unserer Stelle haben die Ausleger den Ausgangsort der antichristlichen Irrlehrer verschieden bestimmt. Mit Rücksicht auf II, 19 erklärte S. Schmidt: ex apostolis et eorum ecclesia, was Spener und J. Lange noch weiter entwickelten, indem sie neben diesem „äußerlichen" Ausgange auf den „innerlichen", nämlich das Reich des Satans, hindeuteten. Dies alles liegt aber

nicht im Contexte; II, 19 steht ἐξ ἡμῶν neben dem ἐξῆλθαν. Einfach und treffend (vgl. 3 Joh. 7) hat Bengel, dem auch Sander beistimmt, angemerkt: ex sedibus suis intrarunt in mundum. Auch bei Christo genügt, wenn der Text nicht den Ausgangsort genauer angiebt, diese ganz allgemeine Vorstellung; denn wir wißen, daß der Sitz, die Heimath Christi bei dem Vater ist.

Schließlich muß zu V. 1 noch der Streit zwischen den katholischen und den protestantischen Auslegern über das δοκιμάζειν erwähnt werden. Unbedeutend ist die Bemerkung des C. a Lapide: Perperam haeretici contendunt, haereses suas esse examinandas et probandas. jam enim illae ab ecclesia examinatae et damnatae sunt (vgl. auch Tirinus). Hierauf hat kein protestantischer Ausleger geantwortet. Wichtiger (vgl. Wolf) ist die Streitfrage, wem das δοκιμάζειν, welches Johannes fordert, zustehe. Die Katholiken behaupten: ecclesia in suis praelatis est judex controversiarum (Estius; vgl. auch den modernisirenden Mayer). Daß Johannes an alle Gläubigen schreibt, was Episcop, Piscator, Calvin, Benson, S. Schmidt, Calov u. a. hervorheben, bemerkt auch Estius, der aber urtheilt: Nec vero S. Joannes — potestatem judicandi de controversis fidei quaestionibus attribuit omnibus et singulis Christianis, sed unam et alteram regulam praescribit, ad quam possint ac debeant fideles, — etiam singuli, judicio quodam rationis explorare doctrinas, quae forte novae ad eos perferrentur. Dies ist aber eine absichtliche Umgehung der apostolischen Forderung, welche allen Gläubigen das Recht und die Pflicht zuerkennt, zu prüfen, nämlich an der untrüglichen Norm der göttlichen Wahrheit (V. 2. 3), nicht freilich „wie gelehrt, subtil oder beredt ein Lehrer sei“, sondern ob er aus Gott sei und aus Gott rede (vgl. Spener).

V. 2. Das Kennzeichen eines aus Gott seienden Geistes ist das Bekenntnis Jesu Christi, des im Fleische gekommenen, das Bekenntnis also desjenigen Glaubens, in welchem wir aus Gott geboren und Kinder Gottes geworden sind (II, 29), wie

uns der Geist Gottes bezeugt (III, 24). Dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ, womit nicht ein loquens de spiritualibus ex inspiratione divina (Lyra), sondern das eine in allen ächten Propheten wirksame und in den einzelnen mit besonderer Gabe (πᾶν πνεῦμα κτλ.) sich offenbarende göttliche Princip gemeint ist, steht das πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου gegenüber, aus dessen Wirkung die einzelnen falschen Propheten (V. 3) reden. Mit Recht spricht also Johannes der einen oder der andern Art von Geistern selbst das christliche Grundbekenntnis zu oder ab: πᾶν πν. ὃ ὁμολογεῖ κτλ. (ὃ μὴ ὁμολ. V. 3), und nur in diesem realistischen Sinne gilt die Anmerkung Schlichtings zu dem ὁμολογεῖ: quatenus facit confiteri. spiritu tribuitur actio, quae hominis est per spiritum. Gemeint aber ist mit dem ὁμολογεῖν wie II, 23 das mündliche Bekenntnis einer Lehrwahrheit (vgl. 2 Joh. 10), nicht das Bekenntnis, welches in einem den Geboten Christi entsprechenden Leben liegt, was die Griechen, Augustin und Beda mitbegriffen, um das vom Apostel genannte Kennzeichen als ein unbedingt, auch dem Scheinbekenntnis im bloßen Worte gegenüber, gültiges darzustellen. Aber der Apostel redet ja eben von einem solchen Bekenntnis des Mundes, welches der im Herzen lebende Geist selbst spricht.

Das Glaubensbekenntnis nun, an welchem nach Johannes Leben oder Tod hängt (V, 11 fl. II, 22 fl.) und durch welches der äußerste Gegensatz des Seins aus Gott und des Seins aus der Welt oder dem Teufel (V. 3 fll. III, 8) offenbar werden soll, liegt in den Worten: Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Einig sind die Ausleger nur über den ganz allgemeinen Sinn dieser Formel (vgl. 2 Joh. 7), in welcher sie alle die Vorstellung von der wirklichen Menschheit Jesu Christi, des wahren Messias, finden; die größte Uneinigkeit aber tritt hervor, sobald es auf bestimmtere Erklärungen ankömmt. Man schwankt und streitet über den Ausdruck, ob ἐν σαρκί soviel sein könne wie εἰς σάρκα und ob das Participium ἐληλυθότα im Sinne des Infinitivs zu verstehn sei; man streitet noch mehr über die eigentliche Bedeutung und Beziehung der jo=

hanneischen Worte und über den dogmatischen Grund, welchen sie nothwendig voraussetzen, indem die Einen (Lyra, Luther, Calvin, Beza, Hunnius, S. Schmidt, Calov u. a.) ebenso bestimmt die Lehre von der Präexistenz des Logos und der Gottheit des in Jesu Christo menschgewordenen Sohnes in dem apostolischen Spruche finden, als die Andern, deren Haupt Socin ist, gerade diese Anschauung für durchaus unberechtigt im Texte erklären.

Es kömmt vor allen Dingen auf eine richtige philologische Würdigung des johanneischen Ausspruchs an. Ganze Reihen von falschen Auslegungen werden dadurch abgeschnitten, und der wahre Sinn des Apostels ergiebt sich mit Sicherheit aus den klaren Worten. In rein sprachlicher Hinsicht kommen drei Puncte in Betracht: erstlich die Wortstellung, zweitens die Präposition ἐν, endlich die Participialform ἐληλυθότα. Mit der Wortstellung unverträglich ist die von Luther in seinen Scholien gegebene, auch von Benson und S. G. Lange vorgetragene Erklärung: quod Jesus sit Christus, qui venerit in carne. Die Bedeutung der Präposition ἐν wird von allen denen verletzt, welche dieselbe ausdrücklich (Piscator) oder stillschweigend (Augustin, Lyra, Luther, Calvin, Beza, Aretius, Benson und Sander) für εἰς nehmen. Endlich geht die eigenthümliche Nüancirung der Vorstellung, welche in der Participialform liegt, verloren, wenn man dieselbe im Sinne eines Infinitivs versteht und mit Luther übersetzt: „daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen" (Sander). Die beiden letzten Puncte, von welchen aus der Sinn des ganzen Ausdrucks sehr verschieden bestimmt wird, bedürfen aber einer genaueren Erörterung.

Mit Piscator zu behaupten, daß ἐν für εἰς gesetzt sei, ist rein willkührlich (vgl. Winer, S. 390); nur in dem Sinne, welchen S. Schmidt durch seine Umschreibung (venit in carnem ut *in carne fuerit* manseritque tanquam cum ea personaliter unitus juxta naturam, juxta quam venit) ausdrückt, könnte man ohne gegen die Raison der Sprache zu verstoßen (vgl. Kühner, II, S. 316), die Vorstellung von dem Kom=

men in das Fleisch, d. h. von der Incarnation oder der Geburt des Sohnes Gottes (Lyra, Luther, Calvin, Beza, Aretius, Sander), aus der Formel ἐν σαρκὶ ἐλη λ. entwickeln. Allein erstlich ist die prägnante Composition einer Präposition der Ruhe mit einem Verbum der Bewegung ohne jede Analogie im johanneischen Sprachgebrauche — denn die Stelle Joh. 5, 4 (κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβ.) ist unächt und selbst ohne die Annahme jener Prägnanz zu verstehn (Winer, S. 391) — zweitens aber verstößt die Auslegung von S. Schmidt gegen die Analogie von V, 6 und andern Stellen, in welchen gerade das ἔρχεσθαι mit ἐν verbunden eine andere Vorstellung an die Hand giebt; äußerst schwierig, wenn nicht unmöglich ist es endlich, die präsentische Form, in welcher dieselbe Vorstellung von dem ἐρχ. ἐν σαρκί 2 Joh. 7 auftritt, zu erklären, wenn man die Formel auf die Geburt des in das Fleisch gekommenen Logos deutet. Halten wir daher an dem Textausdruck ἐν σαρκί, in carne, fest (mit der Vulgata, den Katholiken, Socin, Grotius, Hunnius, Calov, Bengel, Steinhofer, Rickli, Lücke, de Wette, Neander u. a.), so muß sich die bestimmte Erklärung desselben im Zusammenhange mit dem Verbalbegriff ἐληλυθότα ergeben. Bei diesem kömmt vorerst die Participialform in Betracht. Die Ausdrucksweise, welche der Apostel an unserer Stelle und 2 Joh. 7 gebraucht, ist (vgl. Kühner, II, S. 114 ſl. 353 ſl. Winer, S. 316) attributiver Art; dagegen würde, wenn die Worte lauteten ὁμολ. Ἰησ. Χρ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, eine prädicativische Vorstellungsweise stattfinden. Johannes faßt nämlich nicht den Prädicatbegriff ἐν σαρκὶ ἐλήλυθεν unter einen besondern Act der Vorstellung, um denselben von dem Subject auszusagen — was die prädicativische Form des Infinitivs ergeben würde —, sondern mit einem Act der Vorstellung umspannt er das Subject Ἰησ. Χριστόν und den Prädicatbegriff, welcher deshalb in attributiver Form, und zwar in der adjectivischen Form des Participiums, mit dem Subjectbegriff zusammengefaßt erscheint. Ganz dieselbe significante Redeweise findet sich außer 2 Joh. 7 bei Paulus 1 Cor. 1, 23

(κηρύσσ. Χριστὸν ἐσταυρωμένον) und 2 Cor. 4, 5 (κηρύσσ. Χρ. Ἰησοῦν κύριον), in welcher letztern Stelle nur der Unterschied stattfindet, daß dem attributiven κύριον ein substantivischer Prädicatbegriff (κύριός ἐστι) zu Grunde liegt. Somit erscheint als eigentliches Object des ὁμολογεῖν nicht der Umstand, „daß Jesus Christus im Fleische gekommen ist", sondern der Begriff Ἰησοῦν Χριστόν, welcher aber zugleich attributivisch näher bestimmt wird durch den Zusatz ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Deshalb kann Johannes V. 3 den ganzen Begriff, welchen er V. 2 als den Gegenstand des wahren Bekenntnisses dargestellt hat, mit der kurzen Formel ὁμολ. τὸν Ἰησοῦν wiedergeben, weil sich die attributive Bestimmung ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα dabei von selbst versteht; deshalb aber erscheint auch die Auslegung, in welcher Socin vorangegangen ist (Jesum Christum, i. e. Jesum qui dicitur Christus, non modo mortalem hominem fuisse, sed etiam innumeris malis et denique ipsi cruentae morti obnoxium), als ein Verstoß gegen die sprachliche Form des apostolischen Satzes, indem Socin übersetzt, als ob der Infinitiv ἐληλυθέναι geschrieben wäre. Abgesehn von der grundfalschen Bestimmung des Begriffs ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι ist seine Umschreibung in syntaktischer Hinsicht ebenso unhaltbar, wie die von Andern (s. o.) gegebene Übersetzung: „daß Jesus, der im Fleische gekommene, der Christ sei". Was meint aber der Apostel mit dem Ausdruck ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι? Einstimmig haben alle Ausleger zwei Momente anerkannt: erstlich, daß Jesus als der Messias (Χριστός), zweitens daß er als wahrer Mensch (ἐν σαρκί) vorgestellt werde. Dabei aber scheiden sich die Ansichten in zwei Hauptklassen, indem die Einen das Bekenntnis, daß Jesus der Christ sei (II, 22. V, 1) nur verstehn können im wesentlichen Zusammenhange mit dem Bekenntnis, daß er der Sohn Gottes (IV, 15. V, 5) sei, der schon war, ehe er Mensch wurde, während die Andern mehr oder weniger bestimmt sich von der Voraussetzung leiten laßen, welche Socin offen ausspricht, indem er die Messianität, das Χριστός, von demjenigen prädicirt, welcher erst durch die Geburt aus der Jungfrau das

Dasein empfing (homo ille Jesus Nazarenus, qui tunc demum exstitit, cum ex virgine natus est). Durch diese Verschiedenheit in der theologischen Grundanschauung ist der mehr exegetische Zwiespalt der Ausleger wesentlich mitbedingt, welcher darin besteht, daß das ἔρχεσθαι ἐν σαρκί entweder von der assumtio humanae naturae, der incarnatio oder von der conversatio in carne, inter homines, in vera natura humana verstanden wird. Socin und seine Geistesverwandten (Episcop, Grotius, Schlichting, Rosenmüller, S. G. Lange, Paulus) können nur die letztere Ansicht vertreten, wenn sie auch zum Theil jede genaue Erklärung vermeiden, wie S. G. Lange und Paulus, oder der ganzen Vorstellung eine schiefe Richtung geben, wie Episcop, welcher umschreibt: Qui Jesum pro Messia et Filio Dei habet et propterea doctrinam ejus tanquam divinam et coelestem confitetur, und dann alles Gewicht auf die doctrina fallen läßt. Diejenigen Ausleger dagegen, welche mit der christologischen Voraussetzung des Apostels übereinstimmen, können von derselben aus das ἔρχεσθαι ἐν σαρκί ebenso gut von der conversatio in carne, d. h. in vera natura humana verstehn (vgl. Estius, Calov, Spener, Lücke, de Wette u. a.) als von der incarnatio; ihnen aber liegt die Versuchung nahe, entweder das ἐν σαρκί geradezu für εἰς σάρκα zu nehmen (Piscator) oder wenigstens mit einer gewißen Unsicherheit zwischen den beiden Vorstellungen zu schwanken, um eben die Voraussetzung geltend zu machen, daß Christus bevor er in das Fleisch oder im Fleische gekommen sei, schon dagewesen, nämlich bei dem Vater als ewiger Sohn gewesen sei. In diesem Sinne ist charakteristisch die Erklärung von Hunnius: tum venire in carne dicitur Jesus Christus, quando λόγος ex sua velut arcana sede prodiens assumta visibili carne se in terris manifestat, womit S. Schmidt, J. Lange, Bengel u. a. zu vergleichen sind, bei welchen allen eine ganz genaue Erklärung des johanneischen Ausdrucks fehlt, während das vorwiegende Interesse dahin geht, die göttliche Präexistenz des „im Fleische" oder „in das Fleisch" Gekommenen festzustellen. So

geschieht es, daß diese Ausleger, welche aus dogmatischen Rücksichten geneigt sind, das ἐν σαρκὶ ἐληλ. im Sinne von εἰς σάρκα auf die Incarnation des göttlichen Logos zu beziehn, dem Textausdrucke dadurch zu genügen suchen, daß sie zugleich die ganze Offenbarung des Menschgewordenen im Fleische, besonders seinen erlösenden Tod, mitverstehn (vgl. Augustin, Luther, S. Schmidt, Hunnius, Spener u. a.).

Sorgfältiger als die kirchlichen Ausleger, denen der allgemeine Sinn des apostolischen Ausdrucks aus der Analogie der Schrift feststand, haben diejenigen die Worte des Johannes erwogen, welche dieselben mit ihren schriftwidrigen Voraussetzungen einstimmig machen wollten. Besonders gilt dies von Socin, auch von Grotius. Willkommen ist ihnen die richtige, auch an unserer Stelle unzweifelhafte Bedeutung des ἔρχεσθαι, welches überhaupt das Auftreten von Lehrern bezeichnet (2 Joh. 10. Joh. 1, 7. 5, 43. 10, 8. 2 Petr. 3, 3. Matth. 11, 18. 17, 11. 24, 5. vgl. Lücke, de Wette u. a.). Richtig ist ferner die von Socin und Grotius in Übereinstimmung mit Estius, Calov, Lücke, de Wette u. a. gegebene Erklärung der Präposition ἐν, deren Sinn V, 6 durch διά ausgedrückt wird und welche nicht unpassend durch cum umschrieben werden kann (vgl. 1 Cor. 4, 21. 2 Cor. 2, 1. Röm. 15, 29). Das ἐν bezeichnet nämlich seiner Grundbedeutung gemäß sehr häufig dasjenige, womit jemand bekleidet oder ausgerüstet erscheint (vgl. Winer, S. 367). So wird Matth. 7, 15 von einem ἔρχεσθαι ἐν ἐνδύμασιν geredet und Hebr. 9, 25 dem Hohenpriester ein εἰσέρχεσθαι εἰς τ. ἅγια ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ zugeschrieben. Ganz verkehrt ist aber die von Socin aufgebrachte Erklärung des Ausdrucks σάρξ, mit welchem im schreienden Widerspruch gegen die Analogie der Schrift (1 Tim. 3, 16) überhaupt, insbesondere der johanneischen (Joh. 1, 14), der niedrige, leidensvolle Zustand des Lebens Christi, welches übrigens als ein gemein menschliches vorausgesetzt wird, bezeichnet sein soll. Socin beschreibt nämlich den Sinn des johanneischen Bekenntnisses: Jesum Christum, i. e. Jesum, qui dicitur Christus, non modo mortalem ho-

minem fuisse, sed etiam innumeris malis et denique ipsi cruentae morti obnoxium; und Grotius: non cum regia pompa et exercitibus, sed in statu humili, abjecto, multisque malis ac postremum cruci obnoxio. Den Beweis aber, daß dies der johanneische Sinn des Ausdrucks σάρξ sei, hat weder Socin, welcher sich vergeblich auf Stellen wie Hebr. 2, 14. 5, 7 beruft, noch Grotius, welcher auch hier zu dem hebräischen Sprachgebrauche seine Zuflucht nimmt, erbracht.

Den wahren Sinn des Apostels haben die kirchlichen Ausleger im richtigen Tacte ihres Glaubens ungleich beßer getroffen, als Socin, obwohl dieser die sprachliche Form viel sicherer verstand. Das Bekenntnis, durch welches der Geist aus Gott sich ausweist (vgl. 1 Cor. 12, 3. Matth. 16, 16 fl.), geht nach Johannes auf „Jesum Christum, den im Fleische gekommenen“, d. h. auf den Jesum Christum (III, 23. I, 3), welcher als wirklicher Mensch auf Erden gelebt, gelehrt und gewirkt hat. Sinn hat dies alles nur dann, wenn die wirkliche Menschheit dieses Jesus Christus eine andere Voraussetzung hat, als die gemeine Menschheit jedes Andern, der Fleisch ist, nämlich wenn der im Fleische Erschienene der Sohn Gottes ist (III, 23), welcher in das Fleisch gekommen, Fleisch geworden ist, um darnach im Fleische zu kommen oder als Fleisch gewordener aufzutreten. Die Worte ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα beziehen sich ausdrücklich nur auf die conversatio Jesu Christi in vera natura humana, setzen aber selbstverständlich die incarnatio voraus (I, 1 fll. Joh. 1, 1 fll.). Daß diese letztere selbst nicht mit dem Ausdrucke ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι gemeint ist, wird auch dadurch bestätigt, daß 2 Joh. 7 die Vorstellung in der Form des Präsens erscheint. Dort wird die Sache an sich, ihrem Begriffe nach, in zeitloser Form dargestellt, eine Anschauungsweise, welche sich für das einzelne, bestimmte Factum der Geburt Christi nicht eignet, wohl aber für den ganzen Verlauf des wirklichen Lebens Christi im Fleische. An unserer Stelle schreibt Johannes das Participium Perfecti; an einer dritten Stelle (V, 6) hat er den Aorist. Die letzte der drei gleich berechtigten Vorstellungsweisen ist von der ersten (2 Joh. 7) am

weitesten entfernt, sie ist die rein historische; in der Mitte steht die Form des Perfects, in welcher (vgl. Winer, S. 247) die gegenwärtige Beziehung des historisch Vollendeten markirt wird. Denn fortwährend ruht die Wirksamkeit Christi für uns und unser Glauben an ihn auf der Thatsache, daß er im Fleische gelebt hat.

Das specifisch christliche Bekenntnis Jesu Christi, des im Fleische gekommenen fällt demnach wesentlich zusammen mit dem Bekenntnis, daß Jesus der Christ oder daß er der Sohn Gottes sei (II, 22. 23. III, 23. IV, 15. V, 1. 5. 10. 13. Joh. 1, 12. 6, 40. 47. 8, 24. 20, 31); und dies Bekenntnis, dessen Sinn in den verschiedenen Faßungen (vgl. 1 Cor. 12, 3) wesentlich derselbe ist, bedingt allein die Zugehörigkeit zu Christo, die Theilnahme an dem ewigen Leben, die Geburt aus Gott. Gegen das Wort und gegen den Sinn des Apostels ist es, wenn Augustin, Beda und die Griechen die allgemeine Gültigkeit der johanneischen Regel dadurch festzustellen meinen, daß sie neben dem Bekenntnis des Mundes auch das Bekenntnis des heiligen Wandels verstehn (vgl. S. 263). Noch weniger berechtigt ist die Bemerkung des Estius, welcher dem Einwande, daß ja auch Luther, Calvin und andere Ketzer Christum bekennten, entgegnet: die Worte des Johannes seien nur auf Ketzer seiner Zeit anwendbar, gegenwärtig dürfe man etwa das Bekenntnis von dem Abendmahle als Kriterium ansehn. Die Bestimmung des Johannes ist weit genug, um alle diejenigen zu umspannen, welche im wirklichen Glauben an Christum ihn, den Heiland, ergriffen haben und, wie Neander in trefflicher Erinnerung an Joh. 15, 1 fll. sagt, gleich Reben dem Herrn, als dem lebendigen Weinstocke, einverleibt sind und in der Verbindung mit ihm fortwährend gereinigt werden; die Formel des Apostels ist aber auch eng genug, um alle die auszuschließen, welche irgendetwas Anderes, als Jesum Christum, den im Fleische erschienenen Sohn Gottes, zum Quell ihres Lebens und zum Grunde ihres Heiles machen. Alles wesentlich Christliche wird durch das Wort des Apostels wirklich umspannt (vgl. Luther II, Spener u. a.), alles Unchristliche oder Widerchristliche aber abgeschnitten.

V. 3. Ausdrücklich folgt nach johanneischer Weise der Gegensatz, das Nichtbekennen Jesu Christi, des im Fleische gekommenen, durch welches der Geist des Antichrists sich kennzeichnet. Die kurze Formel μὴ ὁμολ. τὸν Ἰησοῦν erhält aus V. 2 ihre nähere Beziehung, welche durch die Variante τ. Ἰησ. Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα richtig angegeben ist; daß aber Johannes die volle Formel nicht wiederholt (vgl. I, 8 fll. II, 23), sondern nur schreibt ὁ μὴ ὁμολ. τὸν Ἰησοῦν, ist gewiß nicht eine bloß stylistische Rücksicht, sondern zeigt an, daß die Leugnung des „im Fleische Gekommenen" eine Leugnung „Jesu" ist, oder den ganzen Christus beseitigt. Das ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ist ein so wesentliches Moment in dem christlichen Glauben an den bestimmten Jesus Christus, daß wer jenes leugnet das Ganze verliert. Somit haben wir auch an unserer Stelle, wie II, 22. 23, nicht sowohl eine charakteristische Schilderung der antichristlichen Irrlehre, als vielmehr ein im vollen Bewußtsein der siegreichen und selig machenden Wahrheit gefälltes Urtheil über die Lüge, welche das Brandmal ihres teuflischen Ursprungs an der Stirne trägt, da sie den Grund alles Heiles, den wirklichen Jesus Christus (I, 1 fll.), leugnet. Die Irrlehren, welche Johannes vor Augen hat, sind gnostischer, und zwar doketischer Art (vgl. Bd. I S. XCII fll.); das zeigt die V. 2 gegebene und auch für V. 3 gültige Bestimmung ἐν σαρκὶ ἐλη. (vgl. die Griechen, Augustin, Beda, Rickli, Lücke u. v. a.). Geleugnet werden (Brückner) kann deshalb die Beziehung unserer Stelle auf den Doketismus nicht; wohl aber muß behauptet werden, daß die Worte des Johannes, welcher den bekämpften Irrthum kaum andeutet und für uns nur errathen läßt, nicht lauten wie die Polemik eines Falsarius, welcher vollständig entwickelte Systeme des Gnosticismus hätte berücksichtigen wollen.

Übrigens ist die Erklärung von V. 3 schon in dem zu II, 18 Bemerkten vollständig enthalten. Der Geist des Antichrists (κ. τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχρ., was nur Episcop und Mayer übersetzen: „und dies, das Nichtbekennen, ist die Sache des A.") ist der in den vielen Antichristen, als

den Vorläufern des einen, noch zukünftigen Antichrists, wirksame satanische Geist (vgl. Bd. I S. 326). Daß dieser Geist kommen soll (über die schon von Erasmus, Grotius, S. Schmidt, Calvin u. a. hervorgehobene futurische Beziehung des ἔρχεται vgl. Bd. I S. 332), haben die Leser gehört (ἀκηκόατε), nicht aus dem II, 18 geschriebenen Worte, wie Oecumenius meinte, denn schon dort steht das ἠκούσατε, sondern im frühern Unterrichte des Apostels (vgl. Bd. I S. 331). Und schon ist dieser Geist des Antichrists in der Welt (καὶ νῦν ἐν τ. κόσμ. ἐστ. ἤδη), nämlich weil die vielen Antichristen, die Propheten dieses Geistes, schon jetzt in die Welt ausgegangen sind (V. 1) und in der Welt ihr Wesen treiben (vgl. II. 18).

V. 4. Mit ähnlichem Nachdrucke wie II, 24. 27 seine Leser anredend (ὑμεῖς) stellt der Apostel diese den Antichristen entgegen, und spricht ihnen, in welchen Gott ist (vgl. III, 24), nicht nur das Sein aus Gott, sondern auch den schon errungenen Sieg über die Antichristen zu; denn der in ihnen ist und aus dem sie geboren sind, ist größer als alles (vgl. Joh. 10, 29) und aus seiner Hand läßt er sich niemand reißen, ist größer, als der in der Welt ist, als der Fürst der Welt (vgl. II, 13. 15), dessen Geist in den Antichristen sich feindlich offenbart. Indem der Apostel in liebreichem Vertrauen voraussetzt, daß seine Kindlein alle, an die er schreibt, aus Gott sind (vgl. III, 1 fl. 13 fl. 19. 24. IV, 1. 2), muß er ihnen auch den Sieg über die falschen Propheten zuschreiben. Im Glauben haben sie den Argen selbst, der in der Welt ist, überwunden (II, 13. 14. V, 4. 5); darum auch die Antichristen, in welchen, als den Kindern der Welt (V. 5. vgl. III, 8), der Geist des Argen wirksam ist. Der heilige Krieg um die göttliche Wahrheit, welcher mit den Antichristen zu führen ist, kann und soll also mit fröhlichem Muthe bestanden werden, denn mitten im Kampfe wißen die Kinder Gottes, daß der Sieg schon errungen ist (vgl. Calvin, Neander u. a.). Es wird gestritten wider die „vielen Pseudopropheten“ V. 1, und es handelt sich um die Wahrheit, insbesondere um das Grund=

bekenntnis, welches V. 2. 3 genannt ist. Das Letztere ist von allen Auslegern anerkannt (vgl. Schlichting, Episcop, Luther, Spener, Bengel, Rickli, Baumgarten-Crusius, Sander u. a.); das Erstere ist nur von denen nicht recht verstanden, welche statt des richtigen Textes νενικήκατε αὐτούς die selbst in der Vulgata unberechtigte Lesart vicistis *eum* billigten. Hieraus entstand die falsche Erklärung bei Lyra: mundum, devincendo concupiscentiam (II, 16), und die wenigstens von der Anschauungsweise des Johannes abweichende Deutung bei Augustin, Beda und den spätern katholischen Auslegern, welche das eum auf den Antichrist (Estius, Mayer) oder den Geist des Antichrists (Tirinus, C. a Lapide) bezogen, dabei aber richtig an die Offenbarung desselben in den vielen Antichristen dachten. Erasmus, welcher die Richtigkeit der Lesart αὐτούς erkannte, deutete diese wohl nur deshalb auf den Antichristum et mundum, um der traditionellen Lesart der Vulgata möglichst zu genügen. — Das Perfectum νενικήκατε kann so wenig an unserer Stelle wie II, 13. 14 (vgl. Joh. 16, 33) im Sinne eines Futurums genommen (propter futuritionis certitudinem. Episcop) und durch potestis superare (Rosenmüller; vgl. S. G. Lange, Carpzov) wiedergegeben werden. Auch die Bemerkung von J. Lange, daß die Vorstellung der Vergangenheit zugleich die der Gegenwart und der Zukunft einschließe, giebt keine sichere Erklärung. Die ältern Ausleger haben kein Bedenken bei der perfectischen Form gefunden, und nur etwa bemerkt, daß im Glauben der Sieg der Kinder Gottes beruhe (S. Schmidt). Am sorgfältigsten hat Neander die Vorstellung des Apostels erläutert. „Der Sieg der christlichen Wahrheit über den antichristlichen Irrwahn, sagt er, der als Thatsache in der Zeit sich entwickeln wird, wird als etwas schon Geschehenes in dem Bewußtsein von der Macht dessen, für den sie kämpfen und der durch sie kämpft, bereits vorausgenommen. Ihr Glaube muß dem Lauf der Geschichte voraneilen. — Eben jenes, daß sie die Antichristen schon besiegt haben, wird nur zur Erscheinung kommen.“ Die Vorstellung des Johannes ist an unse-

rer Stelle insofern etwas von der II, 13. 14 verschieden, als dort der Sieg über den Argen auch factisch gewonnen ist, nachdem die Kinder Gottes an Christum gläubig geworden sind, während der Sieg der Gläubigen über die Antichristen, mit denen gegenwärtig gestritten wird, in der Wirklichkeit sich als ein fortwährender darstellt. Allein dies letztere Moment wird selbstverständlich II, 13. 14 nicht ausgeschloßen (vgl. Bd. I S. 243), wie denn Johannes an einer ähnlichen Stelle (V, 4. 5) ausdrücklich hervorhebt, daß der Glaube, welcher den Sieg über die Welt gegeben hat (*νικήσασα*), auch fortwährend denselben Sieg gewährt (*νικῶν*); und in dem gegenwärtigen Kampfe wider die Antichristen ist insofern der Sieg wirklich schon gewonnen, als Christus die Welt und ihren Fürsten wirklich besiegt hat (Joh. 16, 33), so daß jeder Angriff, welchen der Geist des Antichrists macht, für die Gläubigen nur die Ohnmacht des geschlagenen Feindes erweist. Dies ist der reale Grund in der idealen Vorstellungsweise des Apostels, nach welcher er den in der Kraft Gottes noch kämpfenden Gläubigen selbst schon den Sieg zuschreibt, welcher von ihnen selbst fortwährend errungen wird, für sie aber wirklich schon errungen worden ist, so daß ihr eigner Sieg nur die Fortsetzung oder auch die Aneignung und die Auswirkung des Sieges Christi ist. Der Grund aber, weshalb den Kindern Gottes der Sieg über die Antichristen zugesprochen wird, ist der: *ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν, ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ.* Es trägt für den wesentlichen Sinn nichts aus, ob man die Worte *ὁ ἐν ὑμῖν* einfach auf „Gott" bezieht (die Griechen, Estius, Calvin, Aretius, Schlichting, Episcop, Benson, Sachmann, de Wette, Sander u. a.), oder die Einwohnung Gottes genauer von der Mittheilung des Geistes Gottes versteht (Socin, Piscator, S. Schmidt, J. Lange, Rickli, Lücke u. a.), oder endlich von dem Leben Christi in den Gläubigen erklärt (Augustin, Beda, Grotius, C. a Lapide u. a.). Der Sache nach sind alle drei Anschauungsweisen gleichberechtigt; an unserer Stelle aber entscheidet theils die scharfe persönliche Faßung (*ὁ ἐν ὑμ.*), theils der Gegensatz gegen den,

welcher in der Welt ist (vgl. II, 13. 14. 15. V, 19) d. h. den Teufel, den Gott dieser Welt (2 Cor. 4, 4), theils die durch den weitern und den engern Zusammenhang getragene Correlation der Vorstellungen, daß die „Gläubigen aus Gott sind“ und daß „Gott in den Gläubigen“ ist (V. 4. 6. III, 24. II, 29), für die älteste und am meisten verbreitete Erklärung, nach welcher „Gott“ es ist, dessen über alles erhabene Größe und Macht (vgl. Joh. 10, 29. 2 Cor. 2, 14) seinen Kindern, in denen er selbst ist, den Sieg über den Argen und seine Diener verleiht.

V. 5. Daß die Antichristen zur „Welt“, sofern sie das Reich des Teufels ist, gehören, hatte der Apostel schon am Schluße von V. 4 angedeutet; jetzt spricht er dies Urtheil bestimmt aus (*αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν*), weil hierin der Grund ihres ungöttlichen, antichristlichen, weltlichen Redens (*διὰ τοῦτο κτλ.*) und der Aufnahme, die sie bei der Welt finden, liegt. Sie sind aus der Welt (Joh. 8, 23), gleichwie wir aus Gott sind (vgl. V. 6); in dem Reiche des Argen, dessen Geist in ihnen wirkt, hat ihr sittliches Leben seine Quelle und seine Norm. Dem Zusammenhange gemäß ist aber bei dem Ausspruch des Apostels *αὐτοὶ ἐκ τ. κόσμ. εἰσίν* nicht an weltliche Lüste (II, 16) und fleischliche Begierden zu denken — wie Socin und Grotius (affectus habent, quales habet mundus, i. e. pars longe maxima humani generis: amant splendorem hujus vitae, opulentiam et voluptates) in rationalistischem Vorurtheil und Sander in einseitig erbaulichem Interesse thun — sondern an die Lügenhaftigkeit, welche der Welt und ihrem Fürsten innewohnt (Joh. 8, 44) und in der antichristischen Irrlehre sich ausspricht (II, 21. 22). Nach dieser Seite hin wendet der Apostel sogleich sein Urtheil: deshalb, sagt er, weil sie aus der Welt sind, reden sie aus der Welt und hört sie die Welt. Beides ergiebt sich daraus, daß sie aus der Welt sind, zu beidem gehört deshalb auch das *διὰ τοῦτο*. Sie reden das, was in ihnen ist, der Art ihres sittlichen Seins gemäß (Matth. 12, 34), *ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν*; sie reden, weil sie der Geist des Antichrists treibt

(V. 3), dasjenige, was dem Fürsten der Welt eigen ist (Joh. 8, 44), die Lüge. Der Ausdruck ἐκ τοῦ κόσμου ist neben λαλοῦσι ebenso realistisch zu faßen, wie neben dem εἰσίν, und nur in diesem Sinne können die Umschreibungen von ἐκ τ. κόσμ. λαλοῦσι gelten, wie sie von Oecumenius (κατὰ τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας), von den Scholiasten (ἐκ τῆς πονηρᾶς αὐτῶν γνώμης), von Grotius (mundi affectibus congruentia), von Luther (ea quae mundus intelligit ac probat), von S. Schmidt (quae corruptus carnis humanae sensus sentit, suggerit, probat, judicat ex suis principiis), von Hunnius (doctrina humanitus inventa et ad mundi captum accommodata) u. a. gegeben sind, Umschreibungen, in welchen allen richtige Momente enthalten sind, welche aber das im Contexte Wichtigste, nämlich die ausdrückliche (διὰ τοῦτο) Zurückbeziehung des ἐκ τ. κόσμου λαλοῦσι auf das ἐκ τ. κόσμ. εἰσίν am wenigsten hervorheben.

Die aber, welche aus der Welt sind und deshalb aus der Welt reden, werden auch von der Welt gehört: καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει. Die Welt glaubt ihnen, nimmt ihre Rede an (Calvin, S. Schmidt, Grotius, Sander), eben weil dieselbe von der Welt Art ist, das innig Verwandte aber sich anzieht und sich liebt (vgl. Joh. 8, 47. 37. 43. 18, 37). Nach dem Gesetze der ethischen Krisis, von welchem aus der Apostel am Schluße von V. 5 und noch schärfer V. 6 redet (vgl. Bd. I S. 274), muß also für die Gläubigen sogar der Beifall und der Erfolg, welchen die Antichristen bei der Welt finden, ein trostreiches Zeichen sein, daß jene Lügner wirklich aus der Welt oder aus dem Argen sind.

V. 6. Wir, fährt der Apostel in scharfem Gegensatze fort, sind aus Gott; wer Gott kennt, der hört uns, wer nicht aus Gott ist, der hört uns nicht. Der Gegensatz zwischen V. 6 und V. 5 ist in derselben Weise markirt (ἡμεῖς), wie der Gegensatz von V. 4 (ὑμεῖς) zu V. 3; es fragt sich aber, ob auch dieselben Subjecte den Antichristen entgegengesetzt werden, d. h. ob die communicative Rede V. 6 den Apostel nebst allen Gläubigen (V. 7. I, 8 fll. II, 1 fll. III, 19 fll. u. s. w.) um-

schließe (J. Lange, Lücke), oder ob bei dem ἡμεῖς V. 6 an den Apostel selbst und an die ächten Lehrer, sei es allein (Tirin, C. a Lapide, Estius, Aretius, Hunnius, Calov, Benson, Rickli, Baumgarten-Crusius), sei es wenigstens vorzugsweise und nur in weiterer Beziehung an die Gläubigen überhaupt, welche auch in ihrer Weise als Lehrer und Priester erscheinen (Calvin, Spener, S. Schmidt), zu denken sei. Dem Context gemäß liegt die Entscheidung darin, daß von den Gläubigen überhaupt schon V. 4 das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι ausgesagt und auf den siegreichen Widerstand gegen die lügnerischen Lehrer bezogen war; es würde also theils eine bloße Wiederholung sein, wenn V. 6 noch einmal von den Gläubigen im Allgemeinen gesagt würde ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν, theils würde eine Incongruenz entstehn, wenn V. 6 den Gläubigen überhaupt das λαλεῖν zugeschrieben würde, welches dem λαλεῖν der Pseudopropheten (V. 1. 5) entgegensteht, während nach dem Zusammenhange den Gläubigen überhaupt vielmehr das Hören auf die wahren Lehrer (V. 6), das Prüfen und das Verwerfen der falschen Lehrer beigelegt wird (V. 1. 4). Mit den Worten ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν stellt also der Apostel, im schärfsten Gegensatze zu den antichristlichen Pseudopropheten (αὐτοὶ ἐκ τ. κόσμου εἰσίν. V. 5), sich selbst und die gleich ihm Jesum Christum bekennenden (V. 2) Lehrer als solche dar, welche nicht aus der Welt, sondern aus Gott sind, darum auch nicht aus der Welt, sondern aus Gott, in dem Geiste Gottes (V. 2), dem Geiste der Wahrheit (V. 6) reden und, wie die Antichristen von der Welt, so von denen gehört werden, in welchen derselbe Geist Gottes lebendig ist, welche Gott kennen oder aus Gott sind.

Nach dem, was zu II, 3 ffl. III, 1. 6 und ähnlichen Stellen bemerkt ist, kann es nicht auffallen, daß Johannes dem γινώσκων τὸν θεόν, welcher die ächten Lehrer hört, geradezu denjenigen entgegensetzt, ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, und welcher demgemäß die wahre Botschaft verwirft. Das Erkennen Gottes ist eben den Kindern Gottes, welche aus ihm geboren worden sind, eigen, weil es nur in der wirk-

lichen Lebensgemeinschaft mit Gott stattfindet. Deshalb ist die Bestimmung sicut oportet, welche Grotius dem ὁ γινώσκων τ. ϑ. beifügt, mindestens überflüßig, falsch aber die Behauptung von Socin, Schlichting u. a., daß mit γινώσκειν τ. ϑ. nur animi probitas et studium ea faciendi, quae Deo probantur bezeichnet sei. Durch diese Erklärung hat man die Schwierigkeit des parallelen Satzes ὅς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ ϑεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν lösen wollen, indem man auch dies εἶναι ἐκ τοῦ ϑεοῦ nicht im eigentlichen vollen Sinne (eo modo, quo Christiani ex Deo sunt), sondern von einer gewißen, für die Annahme des Evangeliums günstigen Naturanlage (esse hominem probum, recti et veri amantem. Schlichting) verstand. Auch Lücke und Neander (vgl. Gesch. der Pflanzung u. s. w. 3. Aufl. II, 765) haben in gleichem Sinne erklärt, indem sie das εἶναι ἐκ τοῦ ϑεοῦ an unserer Stelle wie Joh. 8, 43. 47. 18, 37 von dem innern Triebe, der den Menschen zu Gott ziehe, als der nothwendigen und immer wirksamen Voraussetzung für das besondere, christliche εἶναι ἐκ τοῦ ϑεοῦ verstanden. Sie meinen, daß Johannes in dualistischer Anschauungsweise, wie mit Hilgenfeld und andern ähnlichen Kritikern auch de Wette sich ausdrückt, eine solche gottverwandte Naturanlage, ohne welche niemand zur wirklichen Gemeinschaft mit Gott kommen könne, kraft welcher aber jeder „aus Gott Seiende" zur gläubigen Annahme des ewigen Lebens in Christo hingezogen werde, einem Theile der Menschen zuschreibe, einem andern Theile dagegen abspreche. Aber mag man dies im prädestinatianischen Sinne Calvins, welcher die aus Gott Seienden mit den Auserwählten identificirt, oder in dem deterministischen Sinne der andern, eben genannten Ausleger verstehn, jedenfalls erscheint der dem Apostel zugeschriebene Dualismus mit der Analogie der Schrift, auch der johanneischen (II, 2. IV, 14. Joh. 1, 10 fll. 29. 3, 16), in Widerspruch. Wie ist aber die Redeweise des Apostels zu erklären und die von den meisten Auslegern nicht einmal berührte Schwierigkeit zu lösen? Auf der richtigen Spur ist, seiner lutherischen Denkart gemäß, S.

Schmidt, obwohl seine Anmerkung zu unserer Stelle nicht recht paßt. S. Schmidt geht von der antidualistischen, schriftgemäßen Voraussetzung aus, daß kein Mensch durch eigne, rein natürliche Anlage zum Glauben geneigt sei, daß vielmehr auch der erste Anfang des Glaubens eine Gnadengabe des durch das Wort wirkenden göttlichen Geistes sei, welcher in jedem Menschen das fleischliche Widerstreben zu überwinden habe. In diesem Sinne lehrt S. Schmidt: Dicimus, eum ex Deo esse et Deum cognoscere, — qui veritati verboque divino praedicato et in se efficaci ad fidem locum relinquit, ut operetur in ipso fidem, intellectum illuminet, ad agnoscendum etiam contra rationis pugnam, quod summa veritas sit. Atque sic cognoscit Deum et ex Deo est, qui potius verbo Dei illuminanti, quam rationi aures cordis praebet, unde terminative operatur veritatem Deumque vera fide agnoscit et a Deo regeneratur. — Licebit hic distinguere inter cognoscere Deum, ex Deo esse — initialiter et consummative. Initialiter ex Deo est, qui primis motibus Spiritus Dei per verbum efficacis non repugnat ex ratione, sed sensum et gustum veritatis habet eoque ducitur, donec tandem ad plenam fidem — perveniat. Eben dieses anfängliche Sein aus Gott, meint S. Schmidt, sei an unserer Stelle von Johannes bezeichnet, als die erste Wirkung der göttlichen Gnade, welche der Mensch durch fortgehendes Hören der rechten Lehre bewahren und immer reicher hinnehmen müße, um zum vollen Besitze der Gotteskindschaft zu gelangen. An unserer Stelle trifft jedoch dies alles nicht zu, weil hier das *εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ*, worin der volle Begriff des *γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ* (II, 29) wiederklingt (vgl. III, 1. 6. 9. 10. 14. 19. 24. IV, 4. 13 u. s. w.), nicht den Beginn der Gotteskindschaft, sondern den vollen Gnadenstand derer bezeichnet, welche in der Kraft Gottes fähig sind, die Geister zu prüfen und die Irrgeister zu überwinden. Für die Kinder Gottes, welche wirklich aus Gott geboren sind und deshalb „aus Gott sind", ist das gläubige Hören auf die Lehrer, welche aus Gott reden, nicht minder ein Zeichen ihres Seins aus

Gott, als das Thun der Gerechtigkeit und die Liebe zu den Brüdern, gleichwie auf der andern Seite diejenigen, welche aus der Welt oder aus dem Teufel sind, sich kenntlich machen durch das Sündigen, durch Bruderhaß und durch das Hören auf solche Irrlehrer, welche von demselben Geiste des Antichrists getrieben aus der Welt reden. Von diesem textmäßigen Standpuncte aus erscheint also die zwiefache Behauptung des Apostels ohne Schwierigkeit: wer Gott erkennt, wer aus Gott geboren ist und in der Gemeinschaft mit Gott als ein Kind Gottes steht, der hört uns, und: wer nicht aus Gott ist, wer aus der Welt, ein Kind des Teufels ist, der hört uns nicht. Schwieriger erscheint diese Anschauung des Johannes, wenn das ἀκούειν, welches von dem εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ (oder ἐκ τῆς ἀληθείας III, 19) abhängt, nicht wie an unserer Stelle auf den wohlgegründeten Zustand der Gotteskindschaft, sondern auf die beginnende Entwickelung desselben bezogen wird, wie Joh. 8, 43 fll. Hier gilt im Wesentlichen die Erklärung von S. Schmidt, auf welche der Context selbst deshalb führt, weil die Rede des Herrn an solche Juden gerichtet ist, welche zu glauben angefangen hatten (Joh. 8, 30. 31). In ihnen war also durch die Kraft des göttlichen Wortes das neue Leben aus Gott, das „Sein aus Gott", begonnen, aber sie fielen wieder ab und bewiesen nun durch ihr Nichthören auf das weitere Wort Christi, daß sie der Welt anhingen und bei ihrem Vater, dem Teufel, bleiben wollten. Die Stelle Joh. 18, 37 ist aber mehr von der Art der unsrigen, als der im Evangelium 8, 43 fll. Christus sagt nicht zum Pilatus: wenn ein Mensch seiner natürlichen Beschaffenheit nach aus der Wahrheit ist, so kömmt er zu mir und nimmt die von mir bezeugte Wahrheit, weil sie seiner eignen Natur verwandt ist, an; sondern der Herr schildert die Eigenthümlichkeit seines Königreiches, als eines Reiches der Wahrheit. Ich selbst, sagt er, der König dieses Reiches, bin dazu in die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit bezeuge und so mein Reich gründe, und die Unterthanen meines Reiches sind demgemäß nicht wie die Leute dieser Welt, die etwa mit den Waffen in der Hand für

ihren König eintreten (V. 36), sondern solche, „die aus der Wahrheit sind". Diese hören mich, diese kennen mich und folgen mir als die Meinen (vgl. Joh. 10, 4. 14). Auf welche Weise die Unterthanen Christi solche geworden sind, welche „aus der Wahrheit sind", sagt der Herr dem Pilatus jetzt nicht (vgl. Joh. 1, 12. 3, 6. 6, 44. 14, 6); er beschreibt nur, wie die Seinigen beschaffen sind (vgl. Gal. 3, 7) und wie dieselben sich darstellen, nämlich daß sie ihren König hören.

Abschließend, wie II, 26 und III, 10a, fügt der Apostel noch hinzu: ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης. Die Worte enthalten, wie Oecumenius sagt, gleichsam das ἐπισφράγισμα des Vorhergehenden und sind deshalb auch von da aus leicht zu verstehn. In der communicativen Rede γινώσκομεν schließt der Apostel sich selbst mit seinen Lesern zusammen, nachdem in den Versen, auf welche diese Schlußworte zurückgehn, sowohl von den Lesern (V. 1 fll.) als auch von dem Apostel und den ihm gleichgesinnten Lehrern (ἡμεῖς V. 6) besonders geredet war. So erhält auch das ἐκ τούτου, welches dem ἐν τούτῳ V. 2 entspricht, seine Beziehung. Es geht keinenfalls auf die Liebe (V. 7 fll.), wie S. G. Lange meinte, indem er zugleich vermuthete, daß die Antichristen mancherlei Verfolgungen gegen die ächten Gläubigen veranlaßt hätten, sondern ohne Zweifel auf den V. 1—6 entwickelten Unterschied zwischen dem Geiste aus Gott und dem Geiste des Antichrists. Die Ausleger schwanken aber, ob vorzugsweise an das V. 5. 6 Gesagte zu denken sei oder ob das ἐκ τούτου mehr auf das V. 2. 3 genannte Kriterium zurückweise. Jenes ist die Ansicht von Tirinus (quod nos coelestia ac divina, ipsi terrena ac mundana doceant), C. a Lapide, Estius, Calvin, Hunnius, Calov, Grotius (ex affectu illo circa aeterna et circa mundana), Schlichting (ex assensu et dissensu proborum et improborum), Neander („aus dem Sichtungsprocesse") u. a.; nach der andern Seite hin geht die Auslegung von Luther, S. Schmidt, Spener, Bengel, Rickli, Lücke u. a. Die textgemäße Entscheidung für diese letztere

Ansicht liegt darin, daß nicht nur unser *ἐκ τούτου* dem *ἐν τούτῳ* V. 2 entspricht, sondern auch der Ausdruck *πνεῦμα* auf V. 1 fll., nicht eigentlich auf V. 5. 6, zurückweist. Überhaupt ist V. 2. 3 das wesentliche Kriterium dargestellt, von welchem aus der weiter hervortretende Unterschied V. 5. 6 erst sich ergiebt. Von selbst versteht sich übrigens, daß die Vorstellung von dem *πνεῦμα τ. ἀληϑ.* und *τ. πλάνης* in den Schlußworten von V. 6 ebenso wenig wie V. 1—3 ohne weiteres in die von den begeisterten Lehrern (*τὸ ἀληϑὲς ἔχοντας προφητικὸν ἀξίωμα κτλ.* Oecumenius) umgesetzt werden darf, und daß die attributivischen Bestimmungen *τῆς ἀληϑείας* und *τῆς πλάνης* nicht, mit Socin, im passivischen, sondern nur im activischen Sinne (spir. qui veritatem docet, errorem tradit. Schlichting) verstanden werden können. Dem Geiste des Antichrists ist eben das *πλανᾶν* eigen, welches er durch die falschen Propheten, die *πλανῶντες*, ausführt (vgl. II, 26. 2 Joh. 8. Joh. 7, 12. 2 Thess. 2, 11. 1 Tim. 4, 1).

V. 7. *Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ ϑεοῦ ἐστὶν καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ ϑεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν ϑεόν.*

V. 8. *Ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν ϑεόν, ὅτι ὁ ϑεὸς ἀγάπη ἐστίν.*

V. 9. *Ἐν τούτῳ ἐφανερώϑη ἡ ἀγάπη τοῦ ϑεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ ϑεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι᾽ αὐτοῦ.*

V. 10. *Ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν ϑεόν, ἀλλ᾽ ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.*

V. 11. *Ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ ϑεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν.*

V. 12. *Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεϑέαται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ ϑεὸς ἐν ἡμῖν μένει καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ἐν ἡμῖν τετελειωμένη ἐστίν.*

V. 13. *Ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.*

V. 14. *Καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου.*

V. 15. *Ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ.*

V. 16. *Καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν· ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ.*

V. 17. *Ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ.*

V. 18. *Φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει· ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ.*

V. 19. *Ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς.*

V. 20. *Ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἑώρακεν, τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν πῶς δύναται ἀγαπᾶν;*

V. 21. *Καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.*

Bedeutende Varianten zu diesem Texte, welcher von der Lachmannschen Edition nur V. 19. 20 abweicht, finden sich nicht. V. 7 hat der Codex A hinter *ἀγαπῶν* den Zusatz *τὸν θεόν*, welcher wie die ähnlichen Zusätze V. 19. III, 14. 16 zu beurtheilen ist. — V. 8. Anstatt der richtigen durch B geschützten und allgemein gebilligten Lesart *ἔγνω* hat A nebst einigen Minuskeln und dem Syrer die Form *γινώσκει*, welche aus V. 7 stammt. Einige unbedeutende Zeugen haben *ἔγνωκεν* geschrieben (vgl. II, 3. 4. 13. III, 6). — V. 10. Die Variante *ἐκεῖνος* bei A, anstatt der durch B Vulg. u. a. wohl bezeugten Recepta *αὐτός* ist dem johanneischen Sprachgebrauche zuwider (vgl. II, 6. III, 3. 7. 16. IV, 17). — V. 12. Die Schlußworte, welche in der Recepta und bei den ältern Editoren lauten *τετελ. ἐστὶν ἐν ἡμῖν* sind entweder nach B

zu ordnen τετελ. ἐν ἡμῖν ἐστίν, oder einfacher und der Weise des Johannes (I, 5. 8. II, 4. 5 u. a. St.) gemäßer ἐν ἡμῖν τετελ. ἐστ., wie A Vulg. und andere Zeugen (vgl. Matthäi) haben. — V. 13. Anstatt der von B bezeugten und in allen Editionen gebilligten Lesart δέδωκεν findet sich bei A die aus III, 24 entlehnte Form ἔδωκεν. — Desgleichen muß V. 14 die Form ἐθεασάμεθα bei A (vgl. I, 1) hinter der Form τεθεάμεθα, welche aus B in alle Edd. übergegangen ist, zurückstehn. Das Perfectum ist wie die gleichen Zeitformen I, 1—3 zu beurtheilen. — V. 15. Statt ὁμολογήσῃ (A Vulg. Rec. Edd.) hat wiederum der Cod. A die Erleichterung ὁμολογῇ. Richtiger aber als der aus V. 2 entnommene Ausdruck Ἰησοῦς Χριστός bei B ist die einfache Lesart Ἰησοῦς bei A, die sich auch in der Vulgata und in den Editionen findet. Kaum nennenswerth ist die Variante κύριος bei unbedeutenden Zeugen. — V. 16. Anstatt πεπιστεύκαμεν, der recipirten Lesart des Cod. B und der Vulgata, hat A nebst einigen geringern Zeugen die erleichternde Variante πιστεύομεν, welche auch in einigen Handschriften der Vulgata ausgedrückt ist. Am Schluße fehlt hinter ὁ θ. ἐν αὐτῷ das μένει bei A und in der Vulgata; zugesetzt ist es nicht nur bei Kirchenvätern, sondern auch bei B und in untergeordneten Handschriften. Die Editoren folgen dem Cod. A; mit Recht (vgl. III, 24), da die absichtliche Hinzufügung wahrscheinlicher ist, als die Weglaßung. — V. 17. Der Zusatz Dei in der Vulgata ist eine grundlose Erklärung von ἡ ἀγάπη. Die armenische Version ergänzt αὐτοῦ. Einige unbedeutende Zeugen bei Matthäi suchen die exegetische Schwierigkeit dadurch zu heben, daß sie μεθ' ἡμῶν weglaßen. — V. 19. Hinter ἡμεῖς hat Lachmann aus A und der Vulgata ein οὖν aufgenommen, welches richtiger in der Recepta und den meisten Editionen fehlt. Das οὖν, gegen welches Cod. B zeugt, ist ein Interpretament (vgl. II, 24). — Schon von Bengel verworfen ist das αὐτόν hinter ἀγαπῶμεν, welches dem Zeugnisse von AB zuwider in der Recepta steht. Es findet sich auch der gleichbedeutende Zu=

satz τὸν θεόν. Die äthiopische Version hat sogar nos invicem et Deum hinzugefügt. — Anstatt der Lesart αὐτός (Cod. B), welche die ältern Editionen nach der Recepta geben, hat Lachmann ὁ θεός geschrieben, — eine richtige Erklärung, welche sich schon bei A und in der Vulgata findet (vgl. V. 21). — Die Variante πρῶτον, statt πρῶτος, ist nicht einmal gut bezeugt. — V. 20. In seiner kleinen Ausgabe hielt Lachmann die recipirte Lesart πῶς δύναται ἀγ. (A Vulg.) fest; in der großen Edition schrieb er, nach Cod B, οὐ δύν. Aber das πῶς hat die Analogie von III, 17 für sich, und die Negation den Verdacht gegen sich, daß man dem οὐχ ἑώρακ. entsprechend οὐ δύν. geschrieben habe. — V. 21. Wie in V. 19 hat man anstatt ἀπ' αὐτοῦ (B Vulg. Rec. Cdd.) ἀπὸ τοῦ θεοῦ (A und gute Handschriften der Vulgata) geschrieben.

Der ganze Abschnitt V. 7—21 wird offenbar durch eine Hauptabsicht, die Empfehlung der Liebe, in sich zusammengehalten und mit den ersten Versen des folgenden Capitels verbunden; zweifelhaft aber ist es den Auslegern erschienen, ob und wie die VV. 7—21 mit V. 1—6 in Verbindung stehen. S. Schmidt leugnet dies ausdrücklich und läßt mit V. 7 einen neuen Aphorismus, dessen Hauptinhalt in den ersten Worten des Verses hingestellt sei, beginnen. Die meisten Ausleger (vgl. schon die Griechen und Augustin) sind derselben Ansicht, indem sie urtheilen, daß Johannes, nachdem er V. 1—6 von dem rechten Glauben geredet, mit V. 7 sich wieder zu der christlichen Hauptugend wende, oder „zu seinem sittlichen Thema" (de Wette), zur „Anwendung auf das Leben" (Neander) zurückkehre. Nahe lag es dabei, an den innerlichen Zusammenhang der beiden Hauptstücke im christlichen Leben zu erinnern, wie schon Socin die tacita ratio der V. 7 eingeführten Ermahnung in der nothwendigen Zusammengehörigkeit von Glauben an Christus und Gehorsam gegen seine Gebote findet (vgl. Lücke zu V. 1. Sander). Übersehn wird aber bei allen diesen Andeutungen, daß Johannes selbst einen organischen Zusammenhang von V. 7—21 einmal mit V. 1—6

dadurch markirt, daß er V. 9—11 und V. 14. 15 mitten in der Empfehlung der Liebe auf die Erscheinung Christi und den Glauben an ihn zurückgreift und unsere Liebe ausdrücklich auf Gottes Liebe in Christo gründet. Ferner darf nicht unbeachtet bleiben, daß der ganze Abschnitt V. 7—21 eine ähnliche Stellung zu dem zweiten Hauptheile des Briefes und zu dem Thema desselben (II, 29) hat, wie im ersten Brieftheile (I, 5 fll.) dem Abschnitte II, 6 fll. zukam. Jenes Erste ist von Bengel hervorgehoben, welcher die Erklärung von V. 7 einleitet: Ex ea ipsa doctrina, quam modo defendit, nunc adhortationem ad amorem educit. Bengel beruft sich dabei auf V. 9; er hätte auch V. 14. 15 anziehn müßen, eine Stelle, die so bezeichnend für den von Johannes gedachten Zusammenhang zwischen unserm Glauben an den im Fleische erschienenen Sohn Gottes und unserer Liebe ist, daß die Ausleger, welche diesen lebendigen Zusammenhang nicht recht erkannt haben, gerade hier mehr oder weniger rathlos erscheinen. Socin z. B. bekennt ausdrücklich, daß es sehr schwierig sei zu erklären, wie Johannes auf den Satz V. 14 komme, und de Wette hilft sich dadurch, daß er V. 13—16 für eine „kleine Abschweifung" erklärt, in welcher Johannes „die Thatsache der Offenbarung der Liebe Gottes in seinem Sohne V. 9 als das (geschichtliche) Princip der christlichen Liebe" darstelle. In der That macht sich also bei de Wette der richtige Zusammenhang zwischen dem V. 7—21 behandelten „sittlichen Thema" und dem V. 1—6 erörterten Glaubensgrunde von selbst geltend. Was aber den weitern Zusammenhang des Abschnitts V. 7—21 mit dem ganzen zweiten Brieftheile anlangt, so findet sich bei Lücke eine treffende Bemerkung, mit welcher er unwillkührlich auf das von ihm sonst nicht anerkannte, auch hier nicht bestimmt angezogene Hauptthema II, 29 zurückweist. „Die Kindschaft Gottes, sagt er zu V. 7, das ἐκ τοῦ θεοῦ γεννηθῆναι, besteht in der durch die christliche Erkenntnis von Gott vermittelten Ähnlichkeit mit Gott. Ist nun nach christlicher Offenbarung das Wesen Gottes die Liebe, und die Liebe aus Gott, so folgt, daß wer Gott erkennt und aus ihm geboren ist, die

Brüder liebt, und umgekehrt, wer die Liebe übt, aus Gott geboren ist und ihn erkennt." Lücke begreift dies alles unter das nach Rickli bestimmte Thema III, 23. 24, in welchem die beiden Hauptmomente des christlichen Lebens, nämlich der Glaube an Jesum Christum (IV, 1—6) und die Bruderliebe (V. 7—21) kurz zusammengefaßt seien. Allein III, 23. 24 ist nicht das Thema der von IV, 1 an folgenden Erörterung und nicht auf III, 23. 24 sieht der Abschnitt IV, 7 fll. zurück; sondern wie III, 23. 24, im unmittelbaren Zusammenhange mit III, 19 fll. auf dem Grundsatze II, 29 ruht (vgl. bes. III, 19 mit II, 29), so bezieht sich auch der Abschnitt IV, 7—21 mit seiner auf den IV, 1—6 dargelegten Glaubensgrund gestützten (V. 9. 10. 11. 14. 15) Paraklese auf den Hauptsatz II, 29, welcher den ganzen zweiten Theil des Briefes (bis V, 5) beherrscht, zurück. Deutlich angezeigt ist dies sogleich V. 7, wo das ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται ausdrücklich den Grundbegriff von II, 29 wiederholt. Gleichwie nämlich die Gerechtigkeit überhaupt den „aus Gott Geborenen" geziemt, weil Gott, aus dem sie geboren sind, gerecht ist (II, 29—III, 10), so muß auch insbesondere die Liebe den „aus Gott Geborenen" eigenthümlich sein (vgl. III, 10), weil Gott, aus dem sie geboren sind, Liebe ist (IV, 8. 16), weil die Liebe „aus Gott" ist (V. 7). Erkannt aber und gelernt haben wir die Liebe nur in Christo, dem im Fleische erschienenen Sohne Gottes, demselben, durch welchen wir im Glauben Kinder Gottes geworden sind; also nur auf dem rechten Glauben an diesen Christus beruht unsere ganze Gotteskindschaft und die Erweisung derselben sowohl in der Gerechtigkeit überhaupt (III, 3 fll.), als auch insbesondere in der Bruderliebe (IV, 7 fll.). So kann denn der Apostel V, 1 fll. abschließend den Glauben an Jesum Christum und die Liebe zu den gleichfalls aus Gott geborenen Brüdern als die beiden unzertrennlichen (vgl. III, 23) Merkmale der Kinder Gottes hinstellen.

V. 7. Bei dem Anfange des neuen Gedankenganges drängt sich die liebevolle Anrede Ἀγαπητοί (vgl. V. 1) um so natürlicher hervor, weil das Herz des Apostels selbst

voll ist von der heiligen Liebe, mit welcher er will daß seine Kindlein einander umfaßen sollen. Er selbst macht ihnen die Liebesgemeinschaft fühlbar (vgl. V. 11), in welcher alle aus Gott Geborenen mit einander stehn. Die vorangestellte Ermahnung ἀγαπῶμεν ἀλλήλους wird aber sogleich, im Rückblick auf den Hauptsatz II, 29, auf den tiefsten Grund gestützt: ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, denn hieraus folgt von selbst die Anwendung, welche das zweite Glied des begründenden Satzes macht: καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν. Die Argumentation des Apostels beruht auf dem hier wie überall geltenden Realismus der Vorstellungen des ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννῆσθαι und des γινώσκειν τὸν θεόν. Wer aus Gott geboren worden ist, hat göttliches Leben wirklich und wahrhaftig empfangen und erkennt Gott eben kraft dieser Lebensgemeinschaft mit ihm (vgl. II, 29. II, 3 fll.); wenn nun die Liebe aus Gott ist oder, wie der Apostel nach einer andern Anschauungsweise sagt, wenn Gottes eigenstes Wesen Liebe ist (V. 8. 16), so muß Liebe bei denen sein, welche durch ihre Geburt aus Gott göttlichen Wesens theilhaftig geworden sind.

Die specielle Aufforderung zur gegenseitigen Liebe oder zur Bruderliebe wird aber in dem begründenden Satzgliede ὅτι κτλ. auf den allgemeinen Begriff der Liebe (vgl. V. 10. III, 16) zurückgeführt. Bei den ersten Worten ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, denen die Schlußworte von V. 8 in dem allgemeinen Begriffe der ἀγάπη entsprechen, versteht sich dies von selbst; es beruht aber das Ebenmaß der Argumentation darauf, daß auch in der folgenden Application καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν κτλ. ein concretes Object zu ἀγαπῶν nicht gedacht wird, weder „Gott", wie der Cod. A hinzufügt, noch „den Bruder", wie S. Schmidt, Lücke u. a. verstehn. Es handelt sich um die allgemeine Vorstellung der Liebe an sich (de Wette, Mayer), wie sie als „aus Gott seiend" denen eigen sein muß, welche wirklich „aus Gott geboren sind". Ebenso wenig als man die ἀγάπη, von welcher Johannes sagt, daß sie aus Gott ist, als die specielle Bruderliebe auffaßen kann,

ebenso wenig darf man der correlaten Vorstellung πᾶς ὁ ἀγαπῶν diese concrete Beschränkung geben. Alle speciellen Erweisungen der Liebe, die Gottesliebe, die Feindesliebe, die Liebe zu allen Menschen und die besondere Bruderliebe, welche hier der Apostel mit den Worten ἀγαπῶμεν ἀλλήλους fordert, ergeben sich für die aus Gott Geborenen daraus, daß die Liebe überhaupt aus Gott ist, weil Gott selbst Liebe ist. Dem Sinne nach ist deshalb Bengels Anmerkung: omnis amor ex Deo est, ganz richtig *).

In den Worten ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν bezeichnet (vgl. Luther, Hunnius, S. Schmidt, Whitby, Bengel, Lücke, Neander u. a.) das ἐκ in derselben Weise den wirklichen Ursprung der Liebe, wie in den entsprechenden Worten ἐκ τ. θ. γεγέννηται, denn eben weil das neue Leben der aus Gott Geborenen wirklich und wesentlich nur aus Gott selbst ist, deshalb muß sich bei ihnen die aus Gott seiende Liebe finden und deshalb ist diese ein sicheres Merkmal für jenes. Unzutreffend ist somit die dogmatische Interpretation von Lyra: caritas a Deo infusa est, grundfalsch aber sind die rationalistischen Umdeutungen: caritas res divina, maxime laudabilis est (Socin, Episcop), und Deo maxime placet (Grotius, Rosenmüller). Selbst de Wettes Umschreibung „die Liebe ist göttlicher Art" hat, scheinbar wenigstens, einen ähnlichen unjohanneischen Ton. Schlichting, welcher die socinische Deutung verschmähte, genügte seinem rationalistischen Vorurtheile durch die ebenso textwidrige Umschreibung: Deus caritatis auctor est, quatenus nobis mutuae caritatis causas abunde suppeditat.

V. 8. Nicht ohne praktische Bedeutung ist die Kehrseite zu V. 7, worauf der Apostel seine Leser noch ausdrücklich hin-

*) Merkwürdig ist, daß Didymus die ἀγάπη geradezu von Christo versteht: ἥντινα οὐκ ἄλλην εἶναι νομιστέον ἢ τὸν μονογενῆ, ὥσπερ θεὸν ἐκ θεοῦ, οὕτω καὶ ἀγάπην ἐξ ἀγάπης ὄντα. Didymus will so die von dem Scholiasten II deutlicher ausgesprochene Vorstellung andeuten, daß wir nur in Christo die Liebe haben. Von derselben Anschauung aus wollte Augustin die ἀγάπη geradezu als den heiligen Geist (Röm. 5, 5) verstehn.

weist; denn es ist nicht eine willkührliche Eigenthümlichkeit des Johannes, daß er gern Satz und Gegensatz neben einander stellt, sondern es liegt auch ein Zeichen seelsorgerischer Liebe darin. Das menschliche Herz meint leicht, einen Satz wie V. 7 völlig anzuerkennen, und muß doch erst den vollen Ernst der Sache aus dem nothwendigen Gegensatze mit seiner richterlichen Strenge erfahren (vgl. V, 12).

Dem Gegensatze V. 8 giebt aber der Apostel an zwei Puncten eine von dem Satze V. 7 abweichende Wendung, wodurch freilich nicht der wesentliche Parallelismus alterirt, sondern nur die Lebendigkeit und die Fülle der Anschauung gehoben wird: statt des zuständlichen Präsens γινώσκει V. 7 setzt er V. 8 den Aorist ἔγνω, und begründet wird das warnende Wort mit dem Hinweis auf das Liebeswesen Gottes selbst, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, denn es ist klar, daß diese Schlußworte, ähnlich wie die Worte ὅτι ἡ ἀγ. ἐκ τ. θ. ἐστίν V. 7, den Grund, nicht den Inhalt des οὐκ ἔγνω τ. θ. angeben. Wenn das Letztere der Fall wäre, wie Tirinus anzunehmen scheint (Non novit, saltem practice non ostendit se nosse et agnoscere, Deum esse — caritatem), wenn also in einer gewißen Attraction der Subjectsbegriff ὁ θεός aus dem Nebensatze ὅτι κτλ. schon in den Hauptsatz herübergenommen wäre (vgl. Winer, S. 483), so würde der Nebensatz, ohne ὁ θεός, lauten: ὅτι ἀγάπη ἐστίν. — Die erste, in der aoristischen Form ἔγνω ausgeprägte Vorstellung ist im Verhältnis zu dem γινώσκει V. 7 leicht zu erklären. Johannes sagt, daß der, welcher nicht liebt d. h. welcher der Liebe überhaupt — nicht speciell der „Bruderliebe" (Estius, S. Schmidt, Lücke u. a. Vgl. V. 7) — baar und ledig ist, Gott nicht erkannt hat, „noch gar nicht kennen gelernt hat" (Lücke); er hat nicht einmal den Anfang der Erkenntnis Gottes gemacht, geschweige denn, daß er in der fortwährenden Erkenntnis Gottes lebe (vgl. III, 6). Schwieriger ist das tiefsinnige Wort ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, ein Spruch, welcher gleicherweise für die einfältige Erbauung des christlichen Lebens wie für die gelehrte Erkenntnis der christlichen Geheimnisse, insbesondere des Ge-

heimnisses der Dreieinigkeit Gottes, als ein unerschöpflicher Schatz zu allen Zeiten gepriesen ist (vgl. Augustin und Luther zu unserer Stelle, und was die theologische Ausarbeitung des Satzes anlangt: Augustin, de trinit. IX, 2. Nitzsch, über d. wesentl. Dreieinigkeit Gottes. Stud. u. Krit. 1841. 2. S. 337. E. Sartorius, die Lehre von der heil. Liebe. I. S. 1. Liebner, Christologie. S. 135 u. v. a.).

Die flachste Auslegung des johanneischen Satzes „Gott ist Liebe" findet sich bei Socin und seinen Geistesverwandten, die tiefste, dem Wortlaute und dem Zusammenhange entsprechende, auch in der theologischen Speculation bewährte bei Luther und den alten Lutheranern, mit denen unter den Neuern vorzugsweise Neander zusammenstimmt. Eine gewiße mittlere Stellung, ähnlich wie sie schon Didymus hat, nehmen die reformirten Exegeten ein, während die katholischen mehr mit den Lutheranern übereinstimmen. — Socin erklärt die Redeweise des Johannes für bildlich und setzt das, was von dem Sein Gottes gesagt wird, in die Wirkung des göttlichen Willens um, ohne daß ein realer Zusammenhang zwischen dem göttlichen Liebeswillen und Liebeswesen angedeutet wird. Er umschreibt (vgl. auch Episcop): Caritas est Dei ipsiusque voluntatis effectus et is quidem maxime proprius i. e. qui maxime omnium in Dei operationibus appareat. hinc enim fit, ut figurate dici possit Deum esse caritatem. Nachklänge dieser Auslegung finden wir bei Grotius (Deus est plenus caritate), Benson, Rosenmüller (benignissimus) u. a. Auch Whitby gehört hieher, indem er behauptet, Gott sei Liebe nicht essentialiter, sondern ἐνεργητικῶς. Tiefer geht die von Calvin und Beza vorgetragene Erklärung Dei natura est homines diligere, in welcher mit Recht die Liebeserweisung Gottes auf sein Wesen (natura) zurückgeführt wird, wenn auch eine Beschränkung der johanneischen Vorstellung darin liegt, daß nur die Menschen als Object der göttlichen Liebeserweisung erscheinen. Der johanneische Satz eröffnet auch die von der theologischen Speculation vorzugsweise erfaßte Anschauung, nach welcher Gott selbst Object seiner eignen wesentlichen Liebe

ist. Aber bei der Auslegung Calvins und Bezas liegt wenigstens die Gefahr nahe, nach socinischer Weise die „Emphase", welche Beza in dem johanneischen Ausspruche bemerkt, nur in der Form zu finden, so daß die Vorstellung von dem Liebeswesen Gottes hinter der von der Liebeserweisung zurücktritt und mindestens ein ähnliches Schwanken entsteht, wie schon bei Didymus bemerkbar ist, welcher sagt: non differe, ut diligens et dilectio idem esse dicatur. Sicut enim, cum transnominatur a justitia, justus vocatur, non enim justitia participatur, sed ipse hoc est, ita cum diligens dicitur, non quia dilectio sit, ita vocatur. — Einfach an den Wortlaut des johanneischen Satzes sich haltend umschreibt Luther: Deus nihil *est* quam mera caritas. Damit ist also das Wesen Gottes als Liebe bezeichnet (vgl. I, 5. Joh. 4, 24) und, der apostolischen Denkweise durchaus gemäß, der wesentliche Grund ausgesprochen, weshalb Gottes Liebe an uns sich erweist (V. 10. 11. 19) und weshalb die Liebe, welche die aus Gott Geborenen haben, „aus Gott" ist (V. 7). Mit Luther haben aber nicht nur Hunnius, E. Schmid, S. Schmidt und andere Lutheraner, sondern auch die katholischen Ausleger, wie Estius, Tirinus und Mayer, richtig erkannt, daß nach dem johanneischen Satze Gott wesentlich (essentialiter) Liebe sei. Trefflich ist besonders die Erklärung von Hunnius: Dei natura nihil aliud est, quam caritas, quam bonitas, quam summum bonum — sui ipsius communicativum. Nehmen wir dazu Neanders tiefsinnige Anmerkung, daß in dem so verstandenen Satze „Gott ist Liebe" nothwendig die Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes vorausgesetzt und weiterhin auch die von der trinitarischen Bestimmtheit des persönlichen Gottes eingeschloßen sei, so können wir die Weite und die Tiefe des apostolischen Spruches wenigstens ahnen. Einigermaßen anschaulich läßt sich im Sinne des Johannes die reiche Bedeutung des Wortes „Gott ist Liebe" von der Erfahrung aus machen, welche die aus Gott Geborenen von dem Liebeswesen Gottes haben, weil sie durch ihre Geburt aus Gott und durch ihr Leben in Gott wirklich, wie Luther sagt (S. 36), gött-

lichen Wesens theilhaftig geworden sind. Gott hat uns ewiges, seliges d. h. sein eignes Leben gegeben, und zwar nur dadurch, daß er uns seinen Sohn (V. 9 fl. I, 1 fll.) und seinen Geist (V. 13. III, 24), d. h. sich selbst gegeben hat; denn wer den Sohn hat, der hat auch den Vater (II, 23). Es offenbart sich also das Liebeswesen Gottes, und zwar des persönlichen, dreieinigen Gottes darin, daß Gott Vater, Sohn und Geist sich selbst uns hingiebt und in uns eingeht. Dies erkennt und erfährt der Gläubige von Gott, der Liebe ist, und dies ist auch die Grundlage für die weitere Rede des Apostels.

V. 9. Auf die Offenbarung der Liebe Gottes weist nämlich der Apostel deshalb hin, weil in derselben der Grund unserer Liebe ruht (V. 11). Hierin liegt die pragmatische Bedeutung des Fortschrittes von V. 8, wo das an sich verborgene Wesen Gottes als Liebe dargestellt war, zu V. 9, wo die persönliche Selbstoffenbarung der wesentlichen Liebe Gottes in der Fleischwerdung des eingebornen Sohnes Gottes als der Quell unseres ganzen Lebens aus Gott, auch unserer gottverwandten Liebe (vgl. V. 7. 16), gepriesen wird. Auf die Erscheinung Christi deutet, selbst abgesehn von der ausdrücklichen Bestimmung ἐν τούτῳ — ὅτι τ. υἱὸν αὐτ. τὸν μονογενῆ ἀπέστ. κτλ., schon das Wort ἐφανερώθη (I, 2. III, 5. 8. 1 Tim. 3, 16). Mit diesem Verbum, nicht mit dem Begriff ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ist der Zusatz ἐν ἡμῖν verbunden zu denken (Winer, S. 393. Jachmann, Paulus, Baumgarten-Crusius, Mayer. vgl. auch J. Lange, Neander, Lücke), ganz ähnlich wie V. 16 das μεθ' ἡμῶν nicht unmittelbar zu dem Subjectsbegriff ἡ ἀγάπη gezogen werden darf, sondern, weil auch dort der Artikel fehlt, zu dem Verbum gehört. Wird ἐν ἡμῖν trotz des fehlenden Artikels mit ἡ ἀγ. τ. θ. zusammengefaßt, so ist die sprachwidrige Behauptung fast unvermeidlich, daß ἐν ἡμῖν für εἰς ἡμᾶς stehe, in welchem Sinne Luther, S. Schmidt, Spener, Beza, Socin, Schlichting, Episcop, Grotius, Piscator, Benson, Rosenmüller, Rickli u. a. (vgl. auch J. Lange und Neander) erklärt haben. Die Vorstellung von der Liebe

Gottes zu uns liegt allerdings, wie die sogleich folgenden Verse zeigen, im allgemeinen Zusammenhange; daraus folgt aber nicht, daß die Worte V. 9 sprachwidrig ausgelegt werden müßen. Auch Bengel hat dies gethan, indem er gleich den eben genannten Exegeten das *ἐν ἡμῖν* ungrammatisch mit *ἡ ἀγ. τ. θ.* verband, dann aber nach einer andern Seite abirrend interpretirte: amor Dei, qui nunc *in nobis* est, per omnem experientiam spiritualem. Eine solche Prägnanz ist jedoch neben dem *ἐφανερώθη* unerträglich, weil hierin gerade die äußere, geschichtliche Offenbarung der Liebe Gottes hervorgehoben wird. Ganz fremdartig ist die Stelle Gal. 1, 16 (*ἀποκαλ. τ. υἱὸν αὐτ. ἐν ἐμοί*), welche Sander zur Unterstützung der Bengelschen Auslegung anzieht. Das *ἐν ἡμῖν* in seiner Zugehörigkeit zu *ἐφανερώθη* kann, wie Lücke ohne zu entscheiden sagt, sowohl „den Kreis der Erscheinung überhaupt (unter uns)" als auch „den Kreis der wirksamen Offenbarung (an uns)" bezeichnen. In jenem Falle würde das *ἐν ἡμῖν* ähnlich stehn wie das *ἐν πᾶσιν* (*φανερωθέντες*) in der interessanten Stelle 2 Cor. 11, 6 und würde nur in der Art und Weise der Anschauung von dem bloßen *ἡμῖν* sich unterscheiden; im letztern Falle, den Winer, Lachmann und de Wette annehmen, würde die Vorstellungsweise ganz so wie Joh. 9, 3 sein. Neben dieser sprachlichen entscheidet die sachliche Parallele V. 16 für die Erklärung „an uns", welche sich im Zusammenhange mit dem Folgenden auch dadurch empfiehlt, daß dieselbe das Moment an die Hand giebt, welches in der unrichtigen Übersetzung „die Liebe Gottes zu uns" ungeschickt wiedergegeben ist. Johannes markirt nicht die Richtung der Liebe Gottes zu uns hin (*εἰς ἡμᾶς*), sondern er bezeichnet die wirksame Beziehung der Liebe Gottes auf uns, als die Objecte, an welchen sich dieselbe thatsächlich kund giebt. In den Schlußworten des Verses *ἵνα ζήσωμεν δι᾽ αὐτοῦ* liegt gewißermaßen die authentische Interpretation des *ἐν ἡμῖν*, „an uns". Darin, sagt also der Apostel, ist die Liebe Gottes an uns erschienen, darin daß Gott seinen eingebornen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben sollten.

Der ganze Satz, welcher wie der nach Ausdruck und Inhalt parallele Spruch Joh. 3, 16 als ein Compendium der johanneischen Lehre angesehn werden kann, ruht gleich dem Grundsatze V. 2 auf der Voraussetzung, daß Christus, der eingeborne Sohn Gottes, schon da war, nämlich bei dem Vater war (I, 1. Joh. 1, 1), ehe er in die Welt gesandt wurde. Durch die Bezeichnung *τ. υἱὸν αὐτ. τ. μονογενῆ* (vgl. Joh. 1, 14. 18. 3, 18), durch den Ausdruck *ἀπέστ. εἰς τ. κόσμον* (vgl. Joh. 3, 17. 10, 36. vgl. 1, 9. 3, 31. 9, 39. 16, 5) und durch die Zweckbestimmung *ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ* (vgl. V, 11. 13. 20. Joh. 3, 16 ſl.) hat der Apostel unzweideutig gesagt, was er von Christo hält. Was die ältern Rationalisten vorgebracht haben, um den Sinn der apostolischen Worte zu umgehn, ist deshalb auch von den neueren mehr und mehr aufgegeben; man erkannte die Meinung des Schriftstellers an und verwarf sie nun als eine verkehrte. Schlichting z. B. argumentirte gegen die kirchliche Auslegung der Worte *ἀπέστ. εἰς τ. κόσμ.* von der Sendung des Sohnes Gottes in das Fleisch: geschickt werden könne nur ein schon Geborner. Er wollte daher, weil er mit Socin voraussetzte, daß Christus vor seiner Geburt nicht war, die Worte von einer Sendung Christi nicht in, sondern an die Welt (in mundum, vel ut rectius loquar, ad m.) verstehn. Den Begriff *μονογενῆς* setzte noch S. G. Lange in *ἀγαπητός* um, worin Socin (omnium creaturarum longe carissimus), Grotius (sibi dilectissimus), Schlichting u. a. vorangegangen waren; aber Sachmann lehrte, der johanneische Ausdruck sei „aus der jüdisch-alexandrinischen Theosophie jener Zeit, die in concreter Vorstellungsweise Gott einen Sohn beilegte", zu erklären. Natürlich müßen diese Ausleger die Antwort schuldig bleiben, wenn gefragt wird, wie ein so verstandener Christus unser Leben (V. 9), unsere Versöhnung (V. 10) und unser Heil (V. 14) schaffen könne.

V. 10. Ähnlich wie der Apostel oben III, 16 das eigenste Wesen der Liebe darin erkennen ließ, daß Christus sein Leben für uns hingegeben habe, stellt er hier das Wesen der Liebe

dar, indem er erinnert, wie die Liebe Gottes zu uns, die sich in der Sendung und Hingabe des eingebornen Sohnes geoffenbart habe, eine durchaus unverdiente sei. Ganz so wie sich III, 16 der allgemeine Begriff der ἀγάπη zu der concreten Beschreibung der Liebe Christi zu uns (ὅτι ἐκεῖνος ὑπ. ἡμ. τ. ψυχ. αὐτ. ἔθηκε) verhält, verhält sich an unserer Stelle das ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη zu der nach dem Zusammenhange (V. 7 fll.) zu erwartenden concreten Darstellung der Liebe Gottes zu uns. Aus der bestimmten Liebesthat Gottes (ὅτι αὐτ. ἠγάπησεν ἡμ. κ. ἀπέστειλεν τ. υἱὸν κτλ.) sollen wir das eigenthümliche Wesen der Liebe erkennen; darin ist oder besteht eben die Liebe, das eigentlich Wesentliche derselben, daß sie nicht nach Verdienst fragt, also der Liebe Gottes entspricht, welcher selbst Liebe ist und deshalb vollkommen das Wesen der Liebe offenbart durch seine Liebesthat (vgl. Matth. 5, 43 fll. 48). Gegen diese allgemeine Auffaßung des Begriffs ἡ ἀγάπη, welche sich bei Sachmann, Baumgarten-Crusius und Neander findet und vielleicht schon dem Oecumenius (ἐν τούτῳ δείκνυται ὅτι ἀγάπη ἐστὶν ὁ θεός) vorschwebte, und für die von den meisten Auslegern (vgl. Hunnius, S. Schmidt, Spener, Calvin, Lücke, Sander, de Wette, Brückner u. a.) nach Röm. 5, 6 fll. angenommene Bestimmung der ἀγάπη als ἀγ. τοῦ θεοῦ — wie III, 16 sogar von einigen Zeugen gelesen wird — kann nicht gesagt werden, daß nach jener Auffaßung auch die Liebe der Menschen zu Gott in den allgemeinen Begriff der ἀγάπη fallen würde, was unangemeßen wäre (Brückner). Nicht an unserer, sondern an Gottes Liebeserweisung wird ἡ ἀγάπη, die Liebe an sich, ihrem Wesen nach, dargestellt; unsere Liebe ist nichts als das Erzeugnis und das Abbild jener vollkommenen Liebe. Und daß unsere Liebe dem Vorbilde der göttlichen Liebe (ἠγάπησεν ἡμᾶς. V. 10. 11) entspricht, mithin das eigentliche Wesen der Liebe (ἐν τούτ. ἐστ. ἡ ἀγάπη) darstellt, will der Apostel eben aus unserer Liebe zu den Brüdern erkennen (V. 11), welche wir zuvorkommend lieben, für welche wir auch, nach Christi Vorbild, das Leben hingeben sollen (III, 16). Das freie, zu=

vorkommende (vgl. V. 19), durch kein Verdienst von der andern Seite bedingte sich Hingeben ist nämlich die wesentliche Seite der Liebe, welche Johannes an dem vollkommenen Vorbilde der göttlichen Liebe (vgl. Ephes. 5, 1 fl.) nachweist: οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστ. κτλ. Die einfache Construction der Worte (vgl. Joh. 12, 6. 2 Cor. 7, 9) hat manchen Auslegern unnöthige Schwierigkeit gemacht. Mit Grotius meinten Rosenmüller und S. G. Lange, daß οὐχ ὅτι für ὅτι οὐκ stehe; auch S. Schmidt wollte einen besondern Nachdruck in der Voranstellung der Negation (ad negandum absolutissime) finden. Jachmann wagte sogar, unter ausdrücklicher Verwerfung der von Lücke klar dargestellten Satzfügung, die Behauptung, daß ὅτι beide Male „weil" bedeute und mit καὶ ἀπέστ. der Nachsatz der ganzen Periode beginne, die er so umschrieb: „darin besteht die Liebe, nicht weil wir Gott geliebt haben, sondern weil er uns geliebt hat, so hat er auch sogar seinen Sohn gesandt". Die ganze scheinbare Schwierigkeit löst sich aber vollkommen auf die von Lücke und de Wette bezeichnete Weise, welche schon die Griechen und fast alle Ausleger im Sinne gehabt haben: ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐκ (ἐν τούτῳ) ὅτι ἡμ. ἠγαπ. αὐτ., ἀλλ' (ἐν τούτῳ) ὅτι αὐτ. ἠγάπ. ἡμ. Der ganze Satz mit seiner nachdrücklichen Composition des negativen und des positiven Gliedes dient im Grunde nur dazu das wichtigste Moment, welches V. 19 in dem πρῶτος ἠγ. ἡμ. liegt, ins volle Licht zu stellen. Worin aber die freie, unverdiente Liebe Gottes an uns sich erwiesen habe, schildert der Apostel hier ganz so wie V. 9: καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Gott sandte seinen Sohn in die Welt und gab ihn für die Welt in den Tod; denn nur hiedurch konnte er der Welt Heiland (V. 14) oder die Versöhnung für unsere und der ganzen Welt Sünden (II, 2) werden. Es handelt sich natürlich um eine wirkliche Thatsache und deren wirkliche Frucht, den ἱλασμός. Christus selbst ist unsere Versöhnung (vgl. Bd. I S. 162). Eine Umschreibung

des apostolischen Satzes, wie die Rosenmüllersche: Hac re declaravit Deus et testatum fecit, se velle condonare, se propitio animo esse erga peccatores, verstößt gegen den Wortlaut, gegen den Zusammenhang und gegen die ganze apostolische Anschauungsweise.

V. 11. Treffend beschreibt Hunnius (vgl. S. Schmidt) die pragmatische Beziehung von V. 11: Applicatio est, qua exemplum caritatis Dei ad institutae suae exhortationis scopum accommodat. Durch die neue Anrede *ἀγαπητοί* markirt der Apostel, daß er nun auf Grund des V. 9 und 10 Gesagten die Pflicht der gegenseitigen Liebe hinstellt, zu welcher er V. 7, diese ganze Paraklese anhebend, ermahnt hatte. Mit den Worten *εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς*, welche den objectiven Grund unserer Verpflichtung zur Bruderliebe enthalten, greift der Apostel ausdrücklich auf die beiden vorhergehenden Verse zurück. So ergiebt der Zusammenhang die Anweisung zur richtigen Würdigung sowohl des *εἰ* als auch des *οὕτως*. Daß in dem *εἰ* keinerlei Ungewißheit liegt, ist mit Recht schon von ältern Auslegern angemerkt; man darf aber nicht sagen, daß es gleich quia (Tirinus) oder „da" (Winer, S. 268) sei und daß in dem so gemeinten *εἰ* ein besonderes pondus oder pathos, etwa das Moment der Verwunderung, ausgeprägt sei (vgl. Tirinus, Mayer). Das *εἰ* mit dem Indicativ (vgl. Joh. 7, 23. 10, 35. 13, 14. 17. 32. 1 Petr. 2, 17. Luc. 11, 13. 12, 28) setzt das eben angeführte Factum, daß Gott uns geliebt hat, als unzweifelhaft voraus und bezeichnet dasselbe als die sichere Grundlage der sogleich darauf gebauten Schlußfolge: wenn uns Gott also geliebt hat, wie eben gesagt ist, so haben wir unsererseits die unausweichliche Verpflichtung, uns unter einander zu lieben; so gewiß jenes ist, ebenso gewiß ist auch dieses. Demnach bezieht sich das *οὕτως ἠγάπ. ἡμ.* auf die V. 9. 10 geschilderte Erweisung der göttlichen Liebe zurück und ist genau genommen nicht — nach Joh. 3, 16, wo aber die Vorstellung durch *οὕτω — ὥστε* ausgedrückt ist — durch tanta caritate (Schlichting, Hunnius, S. Schmidt, Calov u. a.), sondern

durch hac ratione (Socin, Spener, Neander u. a.) zu übersetzen, wobei freilich nicht willkührlich das Moment nullo hominum discrimine (Grotius) eingetragen werden darf. Das οὕτως weist auf die Sendung des Sohnes Gottes (V. 9) und darauf, daß die Liebe Gottes eine unverdiente sei (V. 10), zurück. Allerdings liegt in dieser Art und Weise der göttlichen Liebesoffenbarung auch die wunderbare Größe und Tiefe der göttlichen Liebe (vgl. Joh. 3, 16 und Röm. 5, 8), so daß die beiden Erklärungen des οὕτως nicht wesentlich, sondern nur in der Form der Vorstellung sich unterscheiden.

Auf die Thatsache aber, daß Gott uns so geliebt hat, gründet der Apostel unsere Schuldigkeit (ὀφείλομεν. vgl. II, 6. III, 16) der Liebe unter einander. Inwiefern das Eine aus dem Andern folge, sagt er selbst nicht ausdrücklich; er muthet seinen Lesern zu, daß sie den nothwendigen Zusammenhang zwischen der Liebe Gottes zu uns und der Liebe der Kinder Gottes unter einander aus eigner Erfahrung erkennen. Denn dem ganzen Contexte nach, welcher auf der realen Anschauung von dem ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι oder γεγεννῆσθαι der Gläubigen beruht, handelt es sich um einen unmittelbaren, lebendigen Zusammenhang unserer Liebespflicht gegen einander und unserer Erfahrung von der Liebe Gottes zu uns; weder aus den Geboten alten und neuen Testaments (Hunnius), noch daraus, daß die Menschen einander lieben müßen, da Gott, obwohl er nicht Mensch ist, uns geliebt hat (Aretius), kann der Grund für das ὀφείλομεν genommen werden. Das Richtige hat schon S. Schmidt angedeutet: Exemplum Dei obstringit — docens, quid nostrae caritati incumbat ex *natura* ejus. Bestimmter haben die neueren Ausleger aus dem Contexte die Vermittelung der johanneischen Schlußfolge erläutert. Gottes Liebe zu uns, sagt Neander, muß Gegenliebe erzeugen und diese muß in der Bruderliebe sich erweisen (vgl. V. 20). Besser noch erinnern Lücke und de Wette unter Vergleichung von V, 1. 2 und IV, 12 daran, daß die Pflicht zu lieben wie Gott aus der Idee der Kindschaft oder Ähnlichkeit Gottes sich ergebe, oder daß unsere Gemeinschaft mit Gott in der Bruder-

liebe sich darstellen müße. Am wenigsten textgemäß ist Sanders weitere Bemerkung: „Wir ehren Gott, seinen Rathschluß, seine Wahl, seinen Willen, wenn wir die Brüder lieben; sein Bild ehren wir in ihnen". — Der ganze Satz des Apostels wird getragen von der lebendigen, sittlichen Anschauung, daß wir als aus Gott Geborene an seinem Wesen, welches Liebe ist, Theil haben. Hat uns Gott geliebt und seinen Sohn uns gegeben, hat er uns durch ihn zu seinen Kindern gemacht und uns sein Leben geschenkt, so müßen wir auch — das ist die sittliche Natur der empfangenen Gnade — das göttliche Leben in uns, unsere Lebensgemeinschaft mit Gott, der Liebe ist, unsere Gotteskindschaft darstellen und bethätigen durch gottgemäße Gerechtigkeit überhaupt (II, 29. III, 10), insbesondere durch Bruderliebe; denn Gott ist Liebe (V. 7). Die sittliche Verpflichtung zu dieser Liebe (*ὀφείλ. ἀγαπ.*) entspricht also vollkommen dem realen Leben aus Gott, welches gleicherweise die Pflicht und die Kraft zur Erfüllung derselben in sich faßt (vgl. Bd. I S. 55. 72. 88. 213).

V. 12. Unerwartet sind die Worte *θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται*, und je zweifelhafter die pragmatische Beziehung derselben erscheint, desto schwieriger ist die Bestimmung des durch sie bedingten Zusammenhangs, in welchem V. 12 mit dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden steht. Auf V. 11 greift V. 12 deutlich zurück, indem die Worte *ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους* höchst einfach an das Schlußwort von V. 11 *ὀφείλ. ἀλλήλους ἀγαπᾶν* sich anschließen; nach der andern Seite hin wird aber ebenso deutlich das Moment *ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει* in V. 13 (*ἐν αὐτ. μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν*) wieder aufgenommen und weiter erörtert — was bedeuten also die auffallenden Anfangsworte von V. 12? Klar ist, daß sie jedenfalls eine besondere Beziehung zu dem Begriffe *ἀλλήλους ἀγαπᾶν* haben müßen, denn sie stehen gerade vor den Worten V. 12, welche unzweifelhaft an den Schluß von V. 11 sich anlehnen. Schon in dieser Hinsicht erscheint die Erklärung von Carpzov (vgl. gegen ihn Lücke) unhaltbar, welcher so interpretirt, „als wenn geschrieben wäre":

V. 12 θεὸν μὲν οὐδ. πώπ. τεθέατ. — V. 14 ἀλλ' ἡμεῖς ἀληθῶς τεθεάμεθα. Allein so ist eben nicht geschrieben; und wenn auch der Ausdruck τεθεάμεθα V. 14 ein gewißer Nachklang von dem τεθέαται V. 12 ist (vgl. Piscator, Rickli, Sander), so hat doch der Apostel die von Carpzov ausgedrückte Vorstellung, daß Gott an sich zwar unsichtbar sei, aber in seinem Sohne sichtbar sich geoffenbart habe (I, 1 fll. Joh. 14, 9), bei V. 12 keinenfalls im Sinne gehabt, weil er das von Carpzov statuirte Verhältnis zwischen V. 12 und V. 14 durch nichts andeutet, vielmehr durch das in V. 12 wirklich Geschriebene (ἐὰν ἀγαπ. κτλ.) auf einen andern Gedanken leitet. Wie die Worte ἐὰν ἀγαπῶμεν κτλ. V. 12 mit dem ganzen V. 13 verstanden werden sollen, hat Carpzov gar nicht gesagt. Auch wenn dies alles für eine Parenthese gehalten werden könnte, wie sie freilich im johanneischen Stile unerhört wäre, müßte doch eine wirkliche Beziehung auf den leitenden Gedanken des Hauptsatzes stattfinden. Kurz, die von keinem Ausleger gebilligte Erklärung Carpzovs ist durchaus unzutreffend. Ein anderer Nothbehelf ist die von Oecumenius und von Aretius vorgetragene Meinung, daß die Worte θεὸν οὐδ. πώπ. τεθέαται einen Einwurf enthielten (πόθεν τοῦτο λέγεις περὶ πραγμάτων ἀθεάτων; Oecumen. Quomodo colliges, Deum nos amare, cum sit invisibilis? Aretius), welchen der Apostel sich selber mache und durch die Worte ἐὰν ἀγαπῶμεν κτλ. — wie auch durch V. 14 — beseitige, indem diese von der ἐνέργεια der Liebe Gottes zu uns, nämlich von der durch dieselbe gewirkten Bruderliebe, handelten. Richtig hat Oecumenius erkannt, daß die schwierigen Anfangsworte V. 12 in engem Zusammenhange mit den unmittelbar vorhergehenden und nachfolgenden Worten (ἀλλήλ. ἀγαπ.) stehn müßen; aber auf einen Einwurf, welcher scheinbar die abrupte Stellung jener Worte erklärt, deutet nichts. Niemand wird auch einen eingeworfenen Zweifel an der Realität der Liebe Gottes zu uns erwarten. Johannes würde einen solchen auf die Unsichtbarkeit Gottes gegründeten Zweifel schwerlich einer Antwort würdigen; jeden-

falls würde er nicht aus der in den Kindern Gottes lebendigen Bruderliebe, sondern aus der mit Augen und Händen wahrgenommenen Erscheinung des Sohnes Gottes (V. 14. 9. 10. I, 1 fll.) die Realität der Liebe Gottes zu uns nachweisen.

Es kann nur unter zwei Ansichten, nach welchen die Masse der Ausleger sich scheidet, gewählt werden. Nämlich entweder muß die Vorstellung von der Unsichtbarkeit Gottes in Beziehung stehn zu dem V. 12 ausgesprochenen Gedanken ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει, d. h. es muß die innere Lebensgemeinschaft mit Gott hervorgehoben und denen, welche die Brüder lieben, zugesprochen werden, während jedes sinnliche, äußerliche Erfaßen Gottes, des unsichtbaren, geleugnet wird; oder es muß, worauf V. 20 zu leiten scheint, gesagt werden, daß wir nur an den Brüdern unsere Liebe erweisen können, weil wir Gott selbst, den unsichtbaren, mit unserer Liebeserweisung nicht erreichen können. In beiden Auslegungsweisen wird also den Worten ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους eine wesentliche Bedeutung, wenn auch in verschiedener Beziehung, zuerkannt. Jene erste Auslegung ist die älteste. Schon die beiden Scholiasten haben dieselbe vorgetragen: ὁ ἀόρατος θεὸς καὶ ἀνέφικτος διὰ τῆς εἰς ἀλλήλους ἀγάπης ἐν ἡμῖν μένει (Schol. I) und: τοῦτο οὖν κατορθώσει, φησίν, ἡ ἀγάπη, τὸ ἔνοικον ἡμῖν γενέσθαι θεόν, ὅν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται (Schol. II). Augustin drückt denselben Sinn treffend aus: Totum (sc. Deum) simul videt, qui habet caritatem. Ebenso erklären *) Hunnius, S. Schmidt, Spener, J. Lange, Steinhofer, Socin, Grotius, Rosenmüller, Baumgarten-Crusius, Rickli, Neander, de Wette, Sander u. a. Treffend hat namentlich Rickli den wesentlichen Sinn, in welchem alle diese Ausleger zusammenkommen, aus-

*) Luther spricht sich über die eigentliche Schwierigkeit nicht aus. Er wendet den apostolischen Spruch sogleich gegen jedes Verdienst des Menschen vor Gott. Alle Orden will er mit diesem einigen Spruche zu Boden werfen. Nil amatum nisi cognitum. Also habe auch nie ein Mensch den Anfang machen können, Gott zu lieben. Der Glaube ist der Anfang der Liebe, der Glaube schaut Gott. —

gesprochen: „Gott schauen, ihn unmittelbar und nach seinem unendlichen Gotteswesen erkennen, das ist dem Menschen hier nicht vergönnt, wir können Gott nicht begreifen; aber am höchsten und gewißesten auch unmittelbar erkennen wir ihn dem Gefühle nach, als seine wahren Kinder, wenn wir uns lieben, denn da bleibt Gott selbst in uns". Auf der andern Seite stehn C. a Lapide, Mayer, Schlichting, Episcop, Bengel, Whitby, S. G. Lange, Jachmann, Lücke u. a. Lücke umschreibt: „Unmittelbar kann der Mensch dem unsichtbaren Gott die Liebe, die derselbe gegen uns erwiesen hat, nicht vergelten; denn niemand hat Gott jemals gesehn, d. h. er ist für jeden unsichtbar. Wenn wir aber uns unter einander lieben, die Brüder lieben, die sichtbaren, so bleibt Gott in uns, wir bleiben seine Kinder, Gegenstände seiner Liebe, und so vollendet sich in uns durch die Liebe zu den Brüdern die Liebe zu Gott".

Die letzterwähnte Auslegung aber giebt nicht nur einen mit der johanneischen Anschauungsweise schwerlich übereinstimmenden Sinn, sondern entspricht auch nicht dem engern und weitern Zusammenhange von V. 12. Daß wir Gottes Liebe zu uns nicht vergelten können, würde Johannes, wenn er wirklich dies hier hervorheben wollte, gewiß nicht mit einer Erinnerung an Gottes Unsichtbarkeit beweisen. Daß wir aber Gott wirklich wiederlieben können und sollen, obwohl er unsichtbar ist, versteht sich von selbst. Auch V. 20 wird dies vorausgesetzt (vgl. 1 Petr. 1, 8); denn indem der Apostel die Lüge, daß man Gott liebe, während man die Brüder haßt, mit jenem argumentum ad hominem zu Boden schlägt, fordert er eben, daß unsere Liebe zu Gott, dem unsichtbaren, sich durch Bruderliebe bewähren soll. So verschwindet das scheinbare Recht, aus V. 20 unsern V. 12 zu erklären, nämlich von dort her den Gegensatz des unsichtbaren Gottes und der sichtbaren Brüder zu entlehnen oder den Worten θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται das sogleich folgende Satzglied ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους gegenüber zu stellen, da doch die Anlage von V. 12 selbst darauf führt, vielmehr mit den Worten θεὸν οὐδ. πώπ.

τεϑ. die Worte ὁ ϑεὸς ἐν ἡμῖν μένει, welche auch V. 13 (vgl. V. 16) wiederkehren, zu combiniren. Dabei werden die Worte ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους ihre richtige Beziehung unschwer finden. Sie bezeichnen die Erfüllung der V. 11 hingestellten Pflicht als die Bedingung für das ὁ ϑεὸς ἐν ἡμῖν μένει (vgl. V. 16), ein Moment, welches eben durch die correlaten Anfangsworte bestimmt wird. So ergiebt sich dieser Gedanke: Gott, der unsichtbare, bleibt in uns, wenn wir einander lieben (wie unsere Pflicht ist. V. 11). Obwohl also Gott unsichtbar ist, so können wir doch mit ihm die innigste Gemeinschaft haben, er in uns und wir in ihm, was wir daran erkennen, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat (V. 13). Das Band aber und die Bedingung dieser bleibenden Gemeinschaft mit Gott kann, weil Gott Liebe ist, nur Liebe sein (V. 12. 16. 7 ff.).

Die genauere Erklärung von V. 12 hängt aber zunächst von dem sichern Verständnis der Anfangsworte an sich ab. In dem Perfectum τεϑέαται, dessen Beziehung auf die Vergangenheit in dem πώποτε noch besonders markirt wird (vgl. Joh. 1, 18), liegt allerdings nicht formell die Gegenwart und die Vergangenheit, und gewiß nicht darf man mit Estius sagen, daß das Pf. nach hebräischer Art für das Präs. stehe; aber dem Sinne nach sagt der Satz „niemand hat jemals Gott gesehn" ohne Zweifel soviel als „Gott ist unsichtbar" (Lücke, de Wette), denn es versteht sich von selbst, daß Gott deshalb niemals gesehn worden ist, weil er überhaupt nicht gesehn werden kann. Es fragt sich aber, ob der Ausdruck τεϑέαται auf das sinnliche Sehen mit fleischlichen Augen (vgl. die Griechen, Augustin, Spener, J. Lange, Lücke, de Wette u. a.), oder auf das geistige Schauen geht. Wenn das Letztere angenommen wird, obwohl zunächst nichts darauf führt, die ursprüngliche Bedeutung des Wortes, welche auch sogleich V. 14 (vgl. I, 1. Joh. 1, 14) Statt hat, zu übergehn, so muß man sehr wesentliche Bestimmungen ergänzen, um nicht einen ganz falschen Gedanken zu bekommen. Unbedingt kann ja Johannes ein geistiges Schauen Gottes, das im Grunde

nichts Anderes ist als ein Erkennen Gottes, den Gläubigen wenigstens nicht absprechen; so ergeben sich für die Ausleger, welche ein geistiges Schauen Gottes verstehn, die Beschränkungen, daß niemand Gott schauen könne „aus eignen, natürlichen Kräften" (Piscator), oder „so wie er ist" (Estius), in seinem „unerforschlichen Wesen" (Neander), „unmittelbar und nach seinem unendlichen Gotteswesen" ihn erkennen oder ihn „begreifen" könne (Rickli). Aber alle diese Bestimmungen haben im Texte keinen Grund und erscheinen nur dann nothwendig, wenn man voraussetzt, daß die nächste und einfachste Bedeutung des Wortes τεθέαται nicht statthaft sei. Gerade diese aber leitet auf einen Gedankengang, welche dem Gesammtzusammenhange unserer Stelle von V. 7 an bis V. 21 und der johanneischen Anschauungsweise überhaupt allein zu entsprechen scheint.

Ganz ähnlich wie II, 3 fll. und III, 10 fll. 19 fll. das Halten der Gebote Gottes, insbesondere die Bruderliebe als das Zeichen unserer Gemeinschaft mit Gott und als die Bedingung unsers Bleibens in dieser Gemeinschaft dargestellt war, so heißt es auch an unserer Stelle: ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει. Alles ruht hier auf dem V. 7 und V. 8 vorangestellten Grundsatze, daß Gott selbst Liebe sei, worauf auch V. 16 noch einmal ausdrücklich zurückgegangen wird. Nur wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott; nur in dem Liebenden bleibt Gott. Nun aber sind für Johannes nicht allein die Anschauungen von dem „Bleiben in Gott" und von dem „Geborensein aus Gott" (V. 7. II, 29) wesentlich verwandt, sondern das „Bleiben in Gott" ist auch dem „Erkennen" (II, 3. 4. III, 6. IV, 8), dem „Lieben" (II, 5), dem „Haben" Gottes (II, 23) parallel; denn durch alle diese Vorstellungen geht dieselbe reale Voraussetzung der lebendigen Gemeinschaft mit Gott (I, 3). Hierauf beruht zunächst die gegensätzliche Beziehung zwischen dem Satze θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται und den Worten ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει; weiterhin ergiebt sich daraus auch, in Übereinstimmung mit II, 5 (vgl. IV, 17 fl.), der richtige Sinn der Schlußworte von V. 12. Das „Sehen"

Gottes steht in demselben Verhältnis dem „Bleiben in Gott" (V. 13) oder dem „Bleiben Gottes in uns" (V. 12) entgegen, in welchem das wirkliche „Erkennen" Gottes mit dem Leben und Bleiben in Gott zusammenfällt; denn das „Sehen" Gottes spricht der Apostel ebenso bestimmt jedem Menschen ab, als er das Erkennen Gottes und die Gemeinschaft mit Gott dem Liebenden, welcher aus Gott geboren ist (V. 7), zuspricht. Dies eben ist der Sinn von V. 12, wie er dem ganzen Zusammenhange (vgl. bes. V. 7. 8. 16) durchaus gemäß ist. Niemand, sagt der Apostel, hat Gott jemals gesehn; nicht in sinnlicher, äußerlicher Weise also ist Gott zu erkennen und die Gemeinschaft mit Gott zu erreichen. Vielmehr, wenn wir einander lieben, so bleibt Gott in uns; wenn wir in der Liebe bleiben und durch Liebe unsere Gemeinschaft mit Gott, welcher Liebe ist, bethätigen, so bleiben wir in dieser Gemeinschaft, so bleibt Gott in uns — wie es V. 12 zunächst heißt — so bleiben wir in ihm und er in uns — wie V. 13 diese heilige Gemeinschaft nach beiden Seiten hin beschrieben wird (vgl. III, 24). Aber auch in V. 12 liegt das Moment, welches V. 13 durch ἐν αὐτῷ μένομεν ausgedrückt ist, in den Schlußworten: καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ἐν ἡμῖν τετελειωμένη ἐστίν. Bei diesen Worten wiederholt sich der schon zu II, 5 entschiedene Streit der Ausleger, ob die ἀγάπη αὐτοῦ von der Liebe Gottes zu uns (vgl. Hunnius, S. Schmidt, Er. Schmid, Calov, Spener, J. Lange, Beza, Aretius, Carpzov, Bengel, Sander), oder von unserer Liebe zu Gott (vgl. Estius, Mayer, Luther, Socin, Schlichting, Piscator, Grotius, S. G. Lange, Paulus, Baumgarten-Crusius, Rickli, Lücke, Neander) verstanden werden müße*). Auch das Prädicat ἐν ἡμῖν τετελ. ἐστ. hat hier wie der ähnliche Ausdruck II, 5 gemäß der verschiedenen Deutung des Subjects ἀγάπη αὐτοῦ verschiedene Auslegungen erfahren. Diejenigen, welche die Liebe Gottes zu

---

*) C. a Lapide und Calvin wollen die Wahl unter den beiden Ansichten frei laßen.

uns verstanden, legten einen besondern Nachdruck auf das ἐν ἡμῖν und sagten, die Liebe Gottes, die an sich schlechthin vollkommen sei, heiße eine in uns oder an uns vollendete, weil sie ihr Ziel (τέλος) an uns, nämlich unsere Seligkeit, erreiche (E. Schmid, J. Lange), weil sie ihre Größe an uns offenbare (Carpzov) oder in ihrer Kraft und Herrlichkeit an uns sich erweise (Bengel, Sander), weil sie im Glauben wahrhaft und völlig von uns ergriffen werde (Hunnius, S. Schmidt, Calov, Spener). Aber der Context drängt vielmehr auf die Vorstellung von unserer Liebe zu Gott hin (vgl. Bd. I S. 187), und so fallen alle jene ungenügenden Erklärungen des τετελειωμ. ἐστ. von selbst hinweg. Nicht nur die von Lücke mit Recht hervorgehobene Correspondenz zwischen dem ἡ ἀγάπη αὐτ. ἐν ἡμῖν τετελ. ἐστ. V. 12 und dem ἐν αὐτῷ μένομεν V. 13, welche so gewiß stattfindet als das αὐτὸς ἐν ἡμῖν V. 13 dem ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει V. 12 entspricht, giebt die Auslegung von „unserer Liebe zu Gott" an die Hand, sondern wir haben auch in V. 17. 18 einen unzweideutigen Fingerzeig für dieselbe; denn indem von dem φοβούμενος selbst gesagt wird οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ, wird eben der Mensch als Subject der vollendeten Liebe (ἀγ. τελεία, τετελειωμένη), nicht als Object derselben, bezeichnet. Über den wesentlichen Sinn des Ausdrucks sind die Ausleger einig, wenn auch nicht alle die in der perfectischen Form ausgeprägte Vorstellung hinreichend beachtet haben. Unsere Liebe zu Gott, sagt man, erscheint, wenn wir einander lieben, als „rein, untadelig, nicht erdichtet" (Luther; vgl. Rickli, Neander), „bewährt sich" (de Wette), „vollendet sich" (Lücke) in der Bruderliebe, weil ohne diese der Liebe zu Gott ihr wesentlichstes Merkzeichen und ihre nothwendige Erweisung fehlt (vgl. Schlichting, Grotius, S. G. Lange, Paulus u. a.). Daß unsere Liebe zu Gott eine vollendete sei, gleichsam ihre volle Frucht gebracht und ihre eigenthümliche Krone gewonnen habe, kann Johannes hier nach derselben idealen Anschauungsweise unter Voraussetzung unserer Bruderliebe (ἐὰν ἀγαπ. ἀλλήλ.) sagen, nach welcher er II, 5, wo gleichfalls der

Vorstellung von unserer „vollendeten Liebe zu Gott" die von unserm „Sein" oder „Bleiben in Gott" entspricht, demjenigen eine vollkommene Liebe zu Gott zuschreibt, welcher das Wort Gottes, den Inbegriff seiner Gebote überhaupt, hält. Von der besondern Tugend der Bruderliebe gilt, was von der gottähnlichen Gerechtigkeit überhaupt gilt; denn die Liebe ist aus Gott. Gott selbst ist Liebe; also nicht im äußerlichen Sehen Gottes besteht die Gemeinschaft mit ihm, sondern in der Liebe zu ihm, welche nur dann als eine vollendete wahrhaft vorhanden ist, wenn wir uns unter einander lieben (V. 7. 16. 20. III, 10).

So erscheint der ganze Satz V. 12 als eine Entfaltung des wesentlichsten Grundsatzes der johanneischen Ethik, die ebenso realistisch als pneumatisch ist. Keinerlei äußerliche, unsittliche Erkenntnis Gottes oder Gemeinschaft mit Gott ist möglich; möglich und wirklich aber ist die innigste, selige Gemeinschaft mit Gott, der Liebe ist, eben in der Liebe, die aus Gott ist. Weil aber die Liebe, welche den aus Gott Geborenen und in Gott Bleibenden einwohnt, aus Gott selbst ist, also wirklich von der Art der Liebe Gottes, deshalb muß die Liebe, mit welcher die Kinder Gottes an ihrem Vater hangen und Gott selbst haben (II, 23. I, 3), auch die Brüder umfaßen (V. 7. 11. 20. V, 1 fl.). Unsere vollendete Liebe zu Gott und die darin beruhende wahrhaftige Lebensgemeinschaft mit Gott kann ohne die für die Kinder Gottes ebenso pflichtgemäße (V. 11) als naturgemäße (V. 12. V. 7) Bruderliebe gar nicht bestehn. — Alle diese Gedanken des Apostels bewegen sich aber so sehr in dem innern, für jeden Feindseligen verborgenen und unantastbaren Heiligthum des christlichen Lebens, daß eine besondere polemische Beziehung bei V. 12, etwa auf die Pseudopropheten (V. 1), „die sich ein höheres Schauen Gottes anmaßten und eben darin vorgaben Gott vollkommener zu lieben, als ihn der gemeine Christ liebe" (Rickli; vgl. Sander), nicht zu entdecken ist. Eine solche Beziehung müßte, wie Lücke mit Recht einwendet, deutlich angezeigt sein. Nur insofern liegt in V. 12, wie in dem ganzen Abschnitt V. 7—21, ein Gericht

über die V. 1 fll. erwähnten Irrlehrer, als Johannes die Herrlichkeit des christlichen Liebeswesens schildert, wie sie nur durch den von jenen geleugneten Jesum Christum, den fleischgewordenen Sohn Gottes, gegeben wird (V. 9 fll. 14 fll.). Liebe zu Gott und zu den Brüdern hat nur der, welcher im Glauben an Christum die Liebe Gottes erfahren hat.

V. 13. Für die Realität unserer Gemeinschaft mit Gott, welche ganz wie III, 24 beschrieben ist, wird auch hier das Merkmal, daß wir den Geist Gottes haben, angegeben. Mit V. 12 hängt V. 13 eben durch die Idee unserer Gottesgemeinschaft, welche dort in den Schlußworten ὁ θεὸς ἐν ἡμ. μέν. κτλ. ausgedrückt war, zusammen. Nicht deshalb weist aber der Apostel auf die Mittheilung des Geistes hin, weil erst durch denselben, den Geist der Wahrheit, das äußerliche Factum der Sendung Christi, worin die thatsächliche Stiftung der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen liegt, von uns innerlich aufgenommen und fruchtbar gemacht wird (Lücke; vgl. de Wette), sondern weil die V. 12 gegebene Schilderung von der geistigen Natur unserer Lebensgemeinschaft mit Gott die Beziehung auf den Geist, als den Träger und wesentlichen Zeugen dieser Gemeinschaft nahe legt. Die von Lücke statuirte Tendenz wird nicht nur nicht indicirt im Texte, so wenig wie III, 24, sondern hat in dem vorliegenden Gedankengange sogar etwas Fremdartiges.

Wenn wir einander lieben, so bleiben wir in Gott, sagt der Apostel, und (V. 13) daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat: ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν. In dem partitivischen ἐκ (Matth. 25, 8), welches dem Sinne nach dem ἀπό AG. 2. 17 ganz gleich steht, liegt natürlich nicht, wie schon Estius, Spener, Calov, Mayer u. a. bemerkt haben, die rohe Vorstellung von einer Theilbarkeit oder Trennbarkeit des göttlichen Geistes, wie eines sinnlichen Stoffes, sondern die ethische Anschauung von dem nach Maßgabe des Glaubens und des ganzen Lebens aus Gott in uns bedingten, mehr oder weniger vollen Besitze des einen, sich

selbst gleichen Geistes Gottes. Deshalb ist es nur ein Unterschied in der Vorstellungsweise, wenn Petrus (AG. 2, 17), wie die LXX (Joel 3, 1), den Propheten sagen läßt: „ich will von meinem Geiste ausgießen", während Joel selbst sagt: „ich will meinen Geist ausgießen". Schlichtings Schlußfolge, daß der Geist also nicht das Wesen Gottes, d. h. nicht Gott, sein könne, ist darum ebenso unzutreffend, wie die in demselben Interesse gemachte Behauptung Socins (vgl. auch Episcop und Benson), daß das πνεῦμα αὐτοῦ die ἀγάπη selbst, oder der in uns lebende spiritus caritatis sei, exegetisch falsch ist. Der Geist Gottes in uns, als das Princip unsers Lebens aus Gott (III, 9. II, 27), giebt auch das unzweifelhafte Zeugnis in uns, daß wir Gottes Kinder (vgl. Röm. 8, 14 fl.), daß wir aus Gott geboren sind (V. 7) und in ihm bleiben (III, 24). Unbedingt, ohne Maß und ohne Trübung hat nur Einer den Geist, Christus (vgl. Joh. 1, 32. 3, 34); die, welche Brüder Christi im Glauben geworden sind, haben nur Antheil am Geiste (C. a Lapide, Tirin, Estius, Mayer, Calov, Spener, Piscator, Aretius, Lücke, de Wette, Sander), gleichwie in ihnen das göttliche Leben und die Gemeinschaft mit Gott noch nicht wirklich vollendet ist (vgl. III, 2). Insofern hat die Erklärung von Estius u. a., daß Johannes mit dem Ausdrucke ἐκ τ. πνεύμ. die varietas charismatum oder die partitio donorum, dum aliis alia dantur (vgl. 1 Cor. 12, 4. 11) bezeichne, eine richtige Seite. Daran nämlich, daß wir die Früchte des Geistes (Gal. 5, 22) weder alle, noch auch in völliger Reinheit und Kraft an uns tragen, können wir merken, daß wir noch nicht im vollkommenen Besitze des Geistes Gottes stehn.

V. 14. 15. Daß der Apostel wiederum auf die Sendung des Sohnes Gottes (V. 9. 10) zurückgreift, hat im Zusammenhange der ganzen Paraklese von V. 7 an darin seinen Grund, daß die Liebesgemeinschaft der Kinder Gottes unter einander und mit Gott nur auf dem im Fleische erschienenen Gottessohn beruht. So tritt aber auch die offenbar in den Worten ausgeprägte Beziehung (vgl. Piscator, Rickli) zwi-

schen V. 14 und V. 12 in ihrer vollen Lebendigkeit heraus. Johannes hatte V. 12 gesagt, daß Gott unsichtbar, also jede äußerliche Gemeinschaft mit ihm unmöglich sei; jetzt aber stützt er sein Zeugnis von der Sendung Christi in die Welt auf das, was er gleich seinen Mitaposteln mit seinen eignen Augen gesehn hat (I, 1 fll.), und stellt dann V. 15 das entsprechende Bekenntnis Jesu Christi als die Bedingung des Bleibens in Gott hin. Denn freilich nicht Gott soll gesehn, sondern der Sohn Gottes, welcher von den Aposteln wirklich gesehn ist, soll geglaubt und bekannt werden und in ihm sollen wir auch den Vater haben (II, 23. Joh. 14, 9). Wenn also V. 12 und V. 13 im Gegensatze zu jeder sinnlichen, äußerlichen Gemeinschaft mit Gott die geistige, heilige Gottesgemeinschaft in der aus Gott seienden Liebe und in der Gabe des Geistes Gottes geschildert war, so weist der Apostel jetzt wiederum auf den in die Welt gesandten Sohn Gottes hin, weil dieser die persönliche Offenbarung der Liebe Gottes und der alleinige Vermittler des Geistes Gottes (vgl. Joh. 14, 16 fll. 16, 7 fll.), also der einzige Grund unserer Liebe und unserer Gemeinschaft mit Gott ist.

Im Einzelnen bietet weder V. 14 noch V. 15 eine Schwierigkeit. Die Formel *καὶ ἡμεῖς τεθεάμ.* hebt (vgl. II, 20. 27) den Übergang von der allgemein communicativen Rede V. 13 zu dem „Wir", welches nur von den Aposteln gilt, hervor. Denn ganz wie I, 1 fll. beruft sich Johannes auf die apostolische Augenzeugenschaft, als auf die Grundlage auch seiner Verkündigung. Natürlich ist zu *τεθεάμεθα* kein anderes Object — etwa Deum ejusque virtutes, inprimis caritatem (Piscator) — zu denken, als zu *μαρτυροῦμεν*. Die Worte *ὅτι κτλ.* geben an, was die Augenzeugen verkündigen. Heiland der Welt, *σωτὴρ τοῦ κόσμου* (Joh. 4, 42), und zwar der ganzen Welt, nicht electorum in omnibus populis (Piscator, Aretius), ist aber Christus, weil er die Versöhnung der Welt (V. 10. II, 2) ist, oder weil die Welt durch ihn das Leben erhalten (V. 9) und durch ihn selig werden (*ἵνα σωθῇ.* Joh. 3, 18), die *σωτηρία*, welche nur er

bringen kann (AG. 4, 12), erhalten soll. Daß einem jeden Menschen in der Welt dieses Heil zugedacht und jedem die Gemeinschaft mit Gott geöffnet ist, liegt nicht nur V. 14 in dem unzweideutigen Ausdrucke τοῦ κόσμου, sondern auch in der Art und Weise, wie V. 15 die Bedingung dieser Gottesgemeinschaft ausgesprochen wird. Die Formel ὃς δ' ἂν ὁμολογ. κτλ. bezeichnet nämlich, indem der objectiv mögliche Fall ohne alle Einschränkung vorgestellt wird (vgl. Kühner II, S. 519 fll. Winer, S. 282 fl.), die Allgemeingültigkeit der Regel. Jeder, sagt Johannes, wer nur bekennt (vgl. II, 23), daß Jesus der Sohn Gottes ist (V. 2 fl.), in dem bleibt Gott und er in Gott. Die Bedingung des Heiles in der Gemeinschaft mit Gott ist also allein der Glaube, welcher dem apostolischen Zeugnisse (V. 14) gemäß ist und im Bekenntnis des Mundes sich ausspricht. Denn das ὁμολογεῖν bezeichnet so wenig hier wie II, 23 (vgl. Bd. I S. 371) ein thatsächliches Bekenntnis durch Bruderliebe (quisquis dilectionem in fratres habet, ille vere Jesum Dei filium esse testatur. Beda), oder das Zeugnis des heiligen Wandels neben dem Bekenntnis des Mundes (Didymus, Augustin, Grotius), sondern ausschließlich das letztere. Dabei bedarf es kaum der Erinnerung, daß Johannes nur einem solchen Bekenntnis Wahrheit zuerkennt, welches nicht durch einen ungöttlichen Wandel Lügen gestraft wird, vielmehr im ganzen Thun der Gerechtigkeit und insbesondere in der Bruderliebe sich als wahr und lebendig erweist.

V. 16. „Und wir“, fährt der Apostel fort, indem er mit dem καὶ ἡμεῖς sich selbst und seine Leser als solche darstellt, welche die V. 15 ausgesprochene, allgemein gültige Bedingung der Gemeinschaft mit Gott erfüllt haben (vgl. Lücke und de Wette), „und wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, welche Gott an uns hat“. Aus dem Inhalte von V. 16 und aus dem Zusammenhange mit V. 15 geht deutlich hervor, daß das κ. ἡμεῖς nicht wie V. 14 auf die unmittelbaren Augenzeugen des Lebens Christi (Episcop, S. G. Lange, Rickli), sondern auf alle Gläubigen (Estius, S. Schmidt, Calov,

Spener, Aretius, Baumgarten-Crusius, Neander, Lücke, de Wette u. a.) sich bezieht. Johannes redet von solchen, welche auf Grund der festen apostolischen Predigt (V. 14) geglaubt haben und so in dem Bekenntnis V. 15 stehn. Zu ihnen rechnet der Apostel auch sich kraft der Gemeinschaft des Glaubens und des Bekenntnisses.

Dieser organische Zusammenhang zwischen V. 16 und dem Vorhergehenden bestimmt leicht das weitere Verständnis von V. 16. In dem ὁμολογεῖν V. 15 spricht sich eben das zu Grunde liegende ἐγνωκέναι und πεπιστευκέναι aus. Somit muß auch der Inhalt von jenem (ὅτι Ἰησ. κτλ. V. 15) und von diesem (τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν) wesentlich gleich sein. Johannes beschreibt den vollen, lebendigen Besitz der christlichen Wahrheit mit den beiden Ausdrücken, von denen schon jeder einzelne das Ganze wesentlich enthält (II, 4. 13 fl. V, 4 fl. 10 fll.), und welche deshalb (vgl. Lücke) ohne die Sache selbst zu ändern, auch in umgekehrter Reihenfolge zusammengestellt werden können (Joh. 6, 69). Für die gelehrte Frage aber, ob das Wißen (intelligere) von dem Glauben oder umgekehrt dieses von jenem abhänge, kann die johanneische Zusammenstellung von Glauben und Erkennen schon deshalb wenigstens unmittelbar nichts entscheiden, weil der johanneische Begriff des ἐγνωκέναι (vgl. Bd. I S. 176. 188) mit dem Begriff intelligere der theologischen Schule durchaus nicht zusammenfällt. Treffend sagt Lücke: „der wahre Glaube ist nach Johannes ein erkennender, erfahrender; die wahre Erkenntnis eine gläubige". Glauben und Erkennen sind für Johannes nichts weniger, als abstracte Begriffe, sondern lebensvolle Anschauungen. Der Glaube, d. h. das Hinnehmen der göttlichen Wahrheit, ist seinem Wesen nach ein Empfangen des göttlichen Lebens, welches in der Wahrheit selbst ist. In dem Glauben aber ist schon das Erkennen, weil in beiden gleicherweise die wirkliche Gemeinschaft mit Gott, das Haben Gottes (II, 23. V, 10 fll.) liegt. Mittelbar entscheidet somit Johannes allerdings für das credo ut intelligam. Denn eine Wißenschaft des Glaubens kann sittlicher-

weise und in Wahrheit nicht sein ohne vorangehenden Glauben und ohne lebendige Erfahrung von der Wahrheit, welche wißenschaftlich erläutert werden soll.

Als Object des christlichen Glaubens und Erkennens nennt Johannes hier: τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. Das ἐν ἡμ., welches wie V. 9 zu dem Verbum gehört, ist auch an unserer Stelle nicht durch erga nos zu erklären (Tirinus, Estius, Luther, S. Schmidt, Calov, Wolf, Calvin, Beza, Piscator, Socin, Schlichting, Grotius, Benson, Rickli u. a.), sondern bezeichnet wiederum uns als diejenigen, „an" welchen sich die Liebe Gottes fortwährend erweist (vgl. Spener, Lücke, Baumgarten-Crusius, de Wette, Mayer). Die wesentliche Beziehung dieser Liebe Gottes, als des Inhaltes des christlichen Erkennens, zu dem, was V. 15 als Inhalt des christlichen Bekenntnisses genannt war, liegt aber nach dem Contexte (V. 9 fll.) darin, daß eben in der Sendung des eingeborenen Sohnes die Liebe Gottes an uns sich geoffenbart hat und fortwährend (vgl. II, 1) auf dieser Offenbarung ruht; denn fortwährend geht die Lieberweisung Gottes an uns nur durch den Sohn, welcher im Fleische erschienen ist, und nur in der Gemeinschaft mit dem Sohne haben wir Gemeinschaft mit Gott, Erfahrung von seiner Liebe, Glauben und Erkenntnis Gottes. Schon Beda hat diese vom Contexte getragene Beziehung angedeutet: quia videlicet cum haberet filium unicum, noluit illum esse unum, sed ut fratres haberet, adoptavit illi, qui cum illo possiderent vitam aeternam. Fremdartig ist dagegen die Erklärung von N. de Lyra: cred. caritati, quam Deus habet in nobis, i. e. ipsum spiritualiter habitare nobiscum per caritatem. Johannes denkt einfach so: die göttliche Liebe, welche sich fortwährend an uns bethätigt, haben wir erkannt, indem wir den Sohn Gottes erkannt haben, in welchem die Liebe Gottes sich nicht nur einmal an uns geoffenbart hat (V. 9), sondern auch beständig offenbart. Insofern liegt der oben (zu V. 7) abgewiesenen Meinung der Griechen, welche die aus Gott seiende Liebe (V. 7) geradezu von der Person Christi verstanden, ein

richtiges Gefühl von dem Zusammenhange der johanneischen Gedanken zu Grunde.

Vollständig hat nun der Apostel die Grundgedanken, auf welchen die V. 7 vorangestellte Ermahnung *ἀγαπῶμεν ἀλλήλους* ruht, entwickelt. Vor der neuen Wendung V. 17 erfolgt daher der Abschluß: *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστὶν κτλ.* Hieraus geht aber hervor, nicht daß die *ἀγάπη*, in welcher wir bleiben müßen, wenn wir in Gott bleiben wollen, die besondere „Bruderliebe" sei, wie Lücke meint, sondern vielmehr (vgl. auch Sander), daß die Vorstellung von der *ἀγάπη* V. 16 ebenso allgemein sei wie V. 7 (*ἡ ἀγ. ἐκ τ. θ.* und *ὁ ἀγαπῶν.* vgl. V. 8 *ὁ μὴ ἀγαπῶν*). Die Liebe ist das eigenthümliche Element, in welchem das Leben der aus Gott Geborenen sich bewegt. Ausflüße oder concrete Bethätigungen dieses Liebeswesens sind die Liebe zu Gott und die Bruderliebe.

V. 17. 18. Mit der ähnlichen Stelle III, 19 fll. theilt die unsrige die exegetischen, nicht aber die kritischen Schwierigkeiten. Der Text steht ganz fest, und nur exegetische Verlegenheit hat einige Varianten, welche aber auch in kritischer Rücksicht wenig Werth haben (vgl. S. 284), und zwei Conjecturen veranlaßt, welche gar keinen Werth haben. Anstatt *κόλασιν* V. 18 wollte nämlich Grotius *κόλουσιν*, d. h. mutilationem, lesen und demgemäß *κολουόμενος* für *φοβούμενος*. Er brachte so, indem er die Furcht, von welcher Johannes offenbar im Gegensatze zu der *παῤῥησία* V. 17 (vgl. II, 28) redet, als feige Scheu vor allerlei Gefahr und Schaden in der Welt verstand, den Sinn heraus: Metus amorem mutilat atque infringit, aut prohibet ne se exserat. Eine ähnliche Vorstellung giebt die Conjectur von H. Hammond, welcher *κώλυσιν* lesen wollte. L. Bos (Exercitatt. philolog. Franeq. 1713 p. 290) hat nicht diese Conjectur gebilligt, sondern behauptet, daß das richtige *κόλασιν* den Sinn von *κώλυσιν* (Timor habet obstaculum, i. e. metus impedimento est amori) habe.

Auch die Satzfügung in V. 17 springt ungleich deutlicher in die Augen, als bei III, 19. 20. Es ist ohne alle Schwie=

rigkeit, mit *ἐν τούτῳ* das *ἵνα* zu verbinden und das Satzglied *ὅτι κτλ.* als Begründung des vorhergehenden Gliedes zu betrachten, worin die meisten und besten Ausleger übereinstimmen. Die Construction *ἐν τούτῳ — ἵνα*, welche sich auch Joh. 15, 8 unzweifelhaft findet, beruht durchaus auf derselben Raison, wie die Redeweisen: *αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία — ἵνα* (III, 11), *αὕτη ἐστ. ἡ ἐντολή — ἵνα* (III, 23), *αὕτη ἐστ. ἡ αἰών. ζωή, ἵνα* (Joh. 17, 3. Vgl. Bd. I S. 136). Vermieden haben Beza, Socin und Grotius (vgl. auch Mayer) diese leichte Construction, indem sie *ἐν τούτῳ — ὅτι* zusammenfaßten und den ganzen Satztheil *ἵνα παῤῥ. — κρίσεως* als zwischengeschobene Zweckbestimmung betrachteten. Aber eine solche trajectio anticipata ist im johanneischen Stile unerhört, und der gewonnene Sinn ist nichts weniger als empfehlend. Beza entwickelt den apostolischen Gedanken nicht genauer; Grotius aber umschreibt, nach Socin, also: Hic est summus gradus dilectionis Dei erga nos, si qualis in hoc mundo Christus fuit, i. e. mundi odiis et propterea plurimis malis expositus, tales et nos simus (Joh. 15, 18. 1 Petr. 2, 19. 4, 16. Mt. 5, 13). Ideo hoc Deus ita disponit, ut cum bona fiducia appareamus in die judicii. — Nam constans perpessio malorum ad exemplum Christi efficit, ut a Christo optima exspectemus, quippe ipsi similes. Abgesehn jetzt von dem weder mit den Worten noch mit dem Zusammenhange unserer Stelle vereinbaren Gedanken, erscheint es lehrreich, daß Grotius durch seine falsche Übersetzung der von ihm statuirten Formel *ἐν τούτῳ — ὅτι ἐσμέν* (— si simus), welche er durch quod sumus wiedergeben müßte, im Wesentlichen gerade die Form der Vorstellung ausdrückt, welche in der richtigen Verbindung *ἐν τούτῳ — ἵνα* liegt. Andere, welche gleichfalls die Beziehung des *ἵνα* auf *ἐν τούτῳ* für bedenklich hielten, dabei aber die Verbindung von *ἐν τούτ. — ὅτι* nicht wagten, bezogen das *ἐν τούτῳ* auf V. 16 zurück, erkärten dann das *ἵνα* final und faßten endlich das *ὅτι* als weitere Erläuterung oder Begründung des Ganzen. So Spener, J. Lange und, wenigstens schwankend, auch alle diejenigen, welche das

ἵνα gleich ὥστε, adeo ut, erklärten (Episcop, S. Schmidt, Rosenmüller, Bengel, Paulus) oder gar diese falsche Bedeutung von ἵνα erst auf eine Ergänzung ἐὰν οὕτως ζῶμεν (ἵνα, ita ut) oder dgl. (Carpzov, vgl. Piscator) bezogen, während noch andere das ἵνα nur im Sinne von ὅταν (Benson, Piscator; vgl. auch Carpzov) halten zu können meinten. Diese letztern Ausflüchte sind ganz sprachwidrig; aber auch die Spenersche Weise ist unhaltbar und zeigt nur, welche Mühe es kostet, die richtige Construction, zu welcher auch Spener hingedrängt wird, zu vermeiden. Daran, so umschreibt er, nämlich weil wir an unserer Liebe unter einander (V. 16) Zeugnis haben, daß wir in Gott bleiben, ist die Liebe Gottes zu uns völlig gemacht d. h. ist völlig erkannt von uns und hat ihre Frucht und Kraft an uns erreicht, „auf daß" (ἵνα) sie in uns Freudigkeit schafft („dazu wird aus der Vereinigung mit Gott', V. 16, die Liebe völlig erkannt und fruchtbar bei uns, damit wir eine Freudigkeit haben mögen"), weil (ὅτι) wir Gott ähnlich sind in der Liebe. Man braucht nur die von Spener eingetragenen Momente wegzulaßen, so ergiebt sich die richtige Satzfügung von selbst. Darin, sagt der Apostel, ist die Liebe vollendet bei uns, daß wir Freudigkeit haben. Er konnte nicht ὅτι ἔχομεν schreiben, sondern mußte ἵνα ἔχωμεν schreiben, weil in der objectiven Wirklichkeit die τελείωσις der ἀγάπη noch nicht als geschehn vorliegt; das ἵνα markirt gerade das uns noch vorgesteckte Ziel (vgl. Bd. I S. 136) und entspricht so dem idealen Momente, welches (wie V. 12) in dem τετελείωται und in der nachfolgenden Begründung ὅτι — καὶ ἡμεῖς ἐσμέν κτλ. liegt.

Die genauere Erklärung der apostolischen Gedanken selbst hat aber nicht nur im Gesammtzusammenhange eine feste Norm, sondern findet auch unmittelbar in V. 17. 18 gewiße Stützpuncte, welche zugleich den kritischen Überblick über das Gewirr der einander durchkreuzenden Auslegungen sichern. Unzweifelhaft ist, um mit dem Leichtesten anzufangen, die ἡμέρα τῆς κρίσεως, an welcher wir παῤῥησίαν haben sollen (vgl. II, 28), der Tag des Endgerichtes bei der Parusie des

Herrn. Damit fällt die Meinung von Oertel, S. G. Lange und Ballenstedt, daß Johannes von dem freimüthigen Bekenntnis der christlichen Religion vor den Richterstühlen der Heiden rede, und daß, wie Ballenstedt lehrt, bei dem ἐκεῖνος an einen gefährlichen Feind, vielleicht Diotrephes (3 Joh. 9), zu denken sei, als ob Johannes sage: „die Sache muß doch vor einem menschlichen Richterstuhle entschieden werden, da jener, der Feind, sowohl als wir noch in dieser Welt leben". Ebenso haltungslos erscheint aus demselben Grunde die Meinung, daß die ἡμ. τ. κρίσ. sich auf allerlei Unglück bezieht, womit Gott die Seinen „gleichsam" richtet (Episcop), oder auf jede Zeit, „wenn irgend Gott über uns urtheilt", oder „wo man sich Gott als Beurtheiler vergegenwärtigt" (Paulus). Ferner, wenn der παῤῥησία V. 17, in welcher die Liebe sich vollendet, die Furcht (φόβος. V. 18) entgegensteht, wie der Augenschein lehrt, da nach V. 18 gerade die vollendete Liebe es ist, welche die Furcht austreibt, so fällt damit auch die selbst von Schlichting verschmähte Deutung, welche Socin, Episcop und Grotius dem V. 18 geben: der, welcher wahrhaft seine Brüder liebt, fürchtet sich nicht, ihnen allerlei Opfer, sogar bis zum Tode (III, 16), zu bringen.

Die unverkennbare Beziehung zwischen V. 17 und V. 18 ist aber auch für die Bestimmung des Ausdrucks τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν V. 17 zunächst insoweit maßgebend, als aus V. 18, wo ohne Zweifel die τελεία ἀγάπη dem Menschen zugeschrieben und der Fürchtende selbst als „nicht vollendet in der Liebe" dargestellt wird, unabweisbar folgt, daß jener Ausdruck V. 17 keinenfalls von der Liebe Gottes zu uns verstanden werden darf, wie Calvin, Luther, Aretius, Grotius, Whitby, S. Schmidt, Calov, Wolf, J. Lange, Sander u. a. gemeint haben, indem sie sich meistens noch wegen des μεθ' ἡμῶν auf 2 Cor. 13, 13 ganz ohne Grund beriefen. Es wiederholen sich hier im Wesentlichen die schon zu V. 12 und II, 5 abgewiesenen Auslegungen. In uns, die wir Zuversicht (V. 17), nicht Furcht (V. 18) haben sollen, muß die „vollendete Liebe" gesucht wer-

den, mag sie nun, was streitig ist, als Liebe zu Gott (Schlichting, Morus, S. G. Lange, Rosenmüller; vgl. auch Oecumenius, Neander u. a.) oder als Liebe zu den Brüdern (Socin, Episcop, Estius, Hunnius, Jachmann, Lücke u. a.), oder als „gegenseitige Liebe" zwischen Gott und den Menschen (Benson, Rickli, Bretschneider), oder allgemein, wie V. 7. 16, aufgefaßt werden (Augustin, de Wette; vgl. auch Baumgarten-Crusius).

Endlich darf noch der Punct von vorn herein festgestellt werden, daß mit ἐκεῖνος (vgl. II, 6. III, 3. 4. 7. 16) nicht „Gott" (Augustin, Lyra, Estius, Calvin, S. Schmidt, Schlichting, Episcop, Benson, Rosenmüller u. a.), sondern nur „Christus" bezeichnet sein kann. Somit erledigen sich die Meinungen, nach welchen in den Worten καθὼς ἐκεῖνος κτλ. unsere Ähnlichkeit mit Gott beschrieben sein soll in Ansehung entweder der Heiligkeit überhaupt (Calvin, Whitby, Carpzov), oder der Liebe (Estius, Schlichting, S. Schmidt, Rosenmüller; vgl. Episcop, Benson u. a.), insbesondere, nach Matth. 5, 44 fll., der Liebe zu den Feinden (Augustin, Lyra) und den Undankbaren (Luther II; vgl. Spener).

Bei der Erklärung der Worte ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν ist zuerst was die sprachliche Form betrifft festzuhalten, daß das μεθ' ἡμῶν nicht unmittelbar mit ἡ ἀγάπη zusammenzufaßen, sondern ganz wie das ἐν ἡμῖν V. 12 und V. 9 mit dem Verbum zu verbinden ist. Auch dem Sinne nach ist das μεθ' ἡμῶν, bei uns, dem ἐν ἡμῖν, welches nur mehr in das Innere weist (2 Joh. 2), parallel. So erscheint die Ansicht, daß der Ausdruck ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν die „Gegenseitigkeit" der Liebe zwischen Gott und den Menschen markire, unhaltbar und kann auch nicht durch den Gebrauch der Präposition μετά, wie er I, 3. 7 (Rickli) und 1 Cor. 6, 7 (Benson) vorliegt, begründet werden. Zugleich spricht gegen diese, wie gegen jede Auslegung, welche die ἀγάπη auf ein bestimmtes Object, sei es „Gott" oder „die Brüder", bezieht, der feste Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und mit dem Nach-

folgenden. Zunächst ist das Vorhergehende maßgebend. In V. 16 (ὁ μέν. ἐν τῇ ἀγάπῃ. vgl. V. 7. 8. 10) haben wir aber den allgemeinen Begriff der Liebe an sich, nicht der auf ein bestimmtes Object gerichteten Liebe, gefunden. Auch V. 18 wird in principieller Allgemeinheit das Wesen der Liebe dem Wesen der Furcht entgegengesetzt; und überall V. 7—21 wird die concrete Richtung unserer Liebe sowohl auf Gott, als auch auf die Brüder, nur unter der Voraussetzung gefordert, daß wir die Liebe schlechthin, wie sie aus Gott ist, weil Gott selbst Liebe ist, und wie sie göttlicherweise in Christo geoffenbart ist (vgl. auch III, 16), in uns haben. Ohne ausdrückliche Angabe des Objects wird also auch V. 17 die ἀγάπη von dem Wesen der Liebe im Allgemeinen zu verstehn sein. So ergiebt sich ein völlig richtiger und mit III, 19 fll., wo jedoch nicht von unserer Zuversicht am Tage des Gerichtes die Rede ist, und besonders mit II, 28 übereinstimmender Gedanke. Unmittelbar können wir auf unsere vollendete Bruderliebe unsere Zuversicht am Tage des Gerichts nicht bauen, denn wir haben kein Verdienst vor Gott und unsere Bruderliebe bleibt in der Wirklichkeit immer unvollendet. Diese Rücksicht hat namentlich die alten lutherischen Ausleger bewogen, die ἀγάπη von der Liebe Gottes zu uns zu erklären. Nur Hunnius weicht ab, indem er, wie unter den Neuern besonders Lücke, die Bruderliebe versteht. S. Schmidt sagt darüber: Verum enim vero fatemur, sententiam de nostra charitate erga proximum, etsi ad analogiam fidei reduci possit, sicut etiam procul dubio D. Hunnius juxta eandem intellectam voluit, nobis non probari. Und er hat völlig Recht. Nach III, 19 fll. sollen wir an unserer Bruderliebe erkennen, daß wir „aus der Wahrheit" wirklich sind, also „aus Gott geboren" (II, 29. IV, 7) sind, und hierauf unsere Zuversicht gründen. Unsere Bruderliebe, können wir nach V. 7 fll. sagen, soll uns ein thatsächlicher Beweis sein, daß wir „in der Liebe", und somit in Gott bleiben (V. 16), aus welchem wir geboren sind und aus welchem wir „die Liebe" (V. 7) empfangen haben. Insofern können wir auf unser Bleiben in der Liebe (V. 16) in ähnlicher

Weise unsere Zuversicht gründen, wie auf unser Bleiben in Christo (II, 28); denn in der Liebe, in Gott, in Christo bleiben ist wesentlich dasselbe; und so kann Johannes die Vollendung der Liebe bei uns allerdings darein setzen, daß wir Zuversicht haben am Tage des Gerichts. Die Vollendung der Liebe bei uns fällt eben mit der Vollendung unserer Gemeinschaft mit Gott in Christo oder mit der Vollendung unserer Gotteskindschaft zusammen, und hierin liegt nothwendig die durch keine Furcht getrübte vollkommene Zuversicht am Tage des Gerichts. In der Wirklichkeit des irdischen Lebens ist freilich die so verstandene Liebe bei uns noch nicht vollendet; aber es liegt auch eben in der Ausdrucksweise (ἵνα. Vgl. S. 317) und in der Hinweisung auf den Endpunct des Gerichtstages die Vorstellung von dem Ziele, welches alsdann als ein wirklich erreichtes (III, 2) sich darstellen wird. Nach den Worten ἵνα παῤῥησ. ἔχ. ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως ist nämlich an die Zuversicht zu denken, welche wir dereinst an dem Tage des Gerichtes selbst, wenn Christus erscheint (II, 28), haben werden (Oecumenius, Luther, S. Schmidt, Socin, Bengel, Lücke, Baumgarten-Crusius, Sander, de Wette u. a.), nicht aber an die Zuversicht, welche wir in Erwartung oder Herbeiwünschung desselben (Augustin, Beda, Calvin u. a.) schon jetzt haben können; auch nicht an beides zusammen (Rickli; vgl. Schlichting), obwohl es sich von selbst versteht, daß mit dem Ersten, was Johannes allein hervorhebt, auch das Zweite gegeben ist, da nur der im Gerichte selbst Zuversicht haben kann, welcher schon jetzt im Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott selig ist. Johannes selbst bezeichnet den lebendigen Zusammenhang zwischen dem Jetzt und dem Dereinst insofern als er den Grund, weshalb unsere gottverwandte Liebe in jener Zuversicht vollendet erscheine, hinzufügt: ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. Mit der richtigen Beziehung des ἐκεῖνος auf Christum, welche von den meisten und besten Auslegern erkannt ist, darf man nicht den Irrthum verbinden, als wenn das Präsens ἐστίν geradezu, wie selbst Oecumenius

κατ' ἀντιχρονίαν statuirt, für ἦν gesetzt sei. Nicht wenige Ausleger (Tirin, C. a Lapide, Mayer, Grotius, Luther, Calov, Rickli u. a.) sind in diesen Irrthum gefallen und haben wenigstens die Rücksicht auf den vorbildlichen Wandel Christi im Fleische eingemischt, wenn sie auch nicht mit Socin behaupteten, daß das ἐν τ. κόσμ. τούτῳ eben mit Beziehung auf Christum hinzugefügt sei, um zu markiren, wie Christus auf Erden gelebt habe, nicht wie er jetzt im Himmel sei. Richtiger hat schon Schlichting (vgl. Calvin, Bengel, Rosenmüller, Jachmann, Lücke, Mayer u. a.) erkannt, daß Johannes, wie III, 3. 7, unser Sein in dieser Welt mit dem gegenwärtigen Sein Christi vergleicht. So tritt auch der Vergleichungspunct heraus. Nicht von der Gleichheit der Leiden in der Welt (Luther I), nicht davon, daß auch wir nicht von der Welt sind, obwohl wir in der Welt leben (Sander), nicht davon, daß wir als adoptirte Söhne, ähnlich dem eingebornen Sohne, bei Gott geliebt sind (Tirinus; vgl. auch Neander), kann dem Ausdrucke und dem Zusammenhange nach die Rede sein, sondern die Worte müßen, weil sie den Grund dafür angeben, daß die Liebe bei uns sich in der Zuversicht am Gerichtstage vollenden werde, das allgemeinere Verhältnis zu Christo, auf welchem jene Vollendung der Liebe selbst ruht, bezeichnen, d. h. es muß von der Gerechtigkeit überhaupt (II, 29. III, 3 fll. 10. 22) die Rede sein, in welcher die durch Christum aus Gott Geborenen und in Christo Kinder Gottes Bleibenden Christo ähnlich sind. Die Griechen, Beza, C. a Lapide, Mayer, Socin, Lücke, de Wette, Rickli u. a. haben in diesem Sinne ausgelegt, meistens aber die Klarheit des Zusammenhangs dadurch getrübt, daß sie unsere Ähnlichkeit mit Christo vorzugsweise in die besondere Erweisung der Gerechtigkeit, in die Liebe, setzten. Aber Johannes sagt nicht: die Liebe ist bei uns in der kindlichen Zuversicht vollendet, weil wir Christo in der Liebe ähnlich sind; sondern er weist auf die Grundlage hin, auf welcher sich unsere Liebe selbst erhebt und sagt: weil wir überhaupt Christo ähnlich sind, weil wir also in Christo selbst sind, weil

er in uns lebt — denn ohne dies giebt es keine Ähnlichkeit mit ihm — kurz, weil wir in der Gemeinschaft mit Christo, welche wir an unserer ihm ähnlichen Gerechtigkeit erkennen, Kinder Gottes sind, deshalb haben wir in unserer Liebe auch die volle Zuversicht. Im Wesentlichen begründet hier der Apostel unsere Zuversicht am Tage des Gerichts nicht anders, als er III, 21 fl. eine andere Art der *παῤῥησία* damit begründet, daß „wir Gottes Gebote halten". Dies bezeichnet eben die *δικαιοσύνη*, deren wesentliches Vorbild Christus ist, und welche denen, die durch Christum Kinder Gottes sind, nothwendig zukömmt (III, 7 fll.).

V. 18. Im Gegensatze zu der Liebe, deren Vollendung in der Zuversicht am Tage des Gerichtes erprobt wird (vgl. V. 17), steht die Furcht. Diese, wie Johannes sie hier versteht, ist die Schwester des Haßes; auch ihr fehlt das Vertrauen, welches die Grundlage der Liebe ist. Furcht und Haß können nicht nur sehr wohl neben einander sein, sondern pflegen auch an einander zu erstarken. Oderint, dum metuant lautet ein bekannter Spruch, der ebenso unsittlich als in seiner Art, vom Standpuncte der ungöttlichen Ethik, richtig ist. Furcht und Liebe aber sind mit einander ebenso unverträglich, wie Gottesliebe und Weltliebe (II, 15). Darum sagt Johannes, indem er die Beziehung von V. 18 auf V. 17 theils durch die Ausdrücke *ἡ τελεία ἀγάπη* und *τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ* (vgl. V. 17 *τετελ. ἡ ἀγ.*), theils durch die Vorstellungen des *φόβος* und der *κόλασις* markirt — denn auch diese Worte blicken auf die *ἡμέρα τῆς κρίσεως* zurück, haben daran gleichsam ihren Rückhalt und deuten auf nichts weniger, als auf die selbstsüchtige Opferscheu der Lieblosen (Socin u. a. vgl. S. 318) — „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus". Dazu fügt der Apostel in der zweiten Hälfte des Verses mit ihren beiden Gliedern die weitere Erklärung und Begründung: „weil die Furcht Strafe hat; der sich Fürchtende aber ist nicht vollendet in der Liebe".

Im Wesentlichen redet Johannes von derselben Anschauung

aus, nach welcher Paulus (Röm. 8, 15) sagt, daß die Gläubigen nicht einen Geist der Knechtschaft *εἰς φόβον*, sondern den Geist der Kindschaft empfangen haben, welcher Liebesworte in die Herzen der zum Vater Betenden legt. Auch Johannes setzt der Liebe der Kinder Gottes die knechtische Furcht, wie Oecumenius treffend sagt, den *φόβος κολαστικός* (d. h. *φόβ. τοῦ κολασθῆναι*) entgegen. Oecumenius unterscheidet diesen *φόβος προκαταρκτικός* von dem *φόβ. τελειωτικός* (Ps. 34, 10), welcher in der Liebe selbst aufgeht. Ähnlichen Sinn hat die vom Scholiasten I angeführte Meinung, daß Johannes am Schluße von V. 18 von den Anfängern rede, welche gleich den Proselyten (*ὁ φοβούμ.*) noch in den Vorhöfen des christlichen Tugendtempels weilten. Aber nicht von der Furcht redet Johannes, welche der Weisheit Anfang ist (Ps. 111, 10. Prov. 9, 10), und welche, wie Augustin sagt, quasi locum praeparat caritati, indem sie gleichsam das medicamentum, die Liebe aber die sanitas selbst ist; sondern die Furcht erscheint als reiner Gegensatz zu jeder, insbesondere zu der V. 17 genannten *παῤῥησία* und muß also in derselben Weise der Natur der Liebe zuwider sein, in welcher jene Zuversicht die nothwendige Frucht der Liebe ist. Diese muß jene vertrauenslose Furcht austreiben; aber die Liebe selbst schließt die kindliche Furcht vor Gott ein und hat in dieser ihr heiliges Maß. Anders fürchten sich die Kinder Gottes vor ihrem Vater, den sie lieb haben; anders die Teufel vor ihrem Richter, den sie mit Zittern haßen (Jac. 2, 19). Die unselige Furcht, welche der *παῤῥησία* V. 17 schlechthin entgegensteht, ist aus der Sünde und insofern aus dem Argen; die Liebe aber, welche aus Gott ist (V. 7. 9 fll.), bewährt nur ihre wesentliche Kraft, indem sie jene Furcht austreibt. Es ist ein Sieg Christi, des Gründers der Liebe, über den Fürsten der Welt.

Die von dem Apostel hinzugefügte begründende Erläuterung des Gedankens, daß Furcht nicht in der Liebe sei, vielmehr durch die Liebe verjagt werde, wird von den Auslegern verschieden aufgefaßt. Schwierig ist theils die Vorstellung *κό-*

λασιν ἔχει, theils auch das adversativische δὲ, welches weder gestrichen werden (vgl. Socin), noch durch οὖν (Socin, Piscator, Rosenmüller u. a.) oder durch καί (Whitby) erklärt, noch unbeachtet gelaßen werden darf, wie meistens geschieht. Lücke sagt, dies δέ markire „das letzte Glied des syllogistischen Zusammenhangs". Er läßt die Schlußworte ὁ δὲ φοβ. κτλ. von dem ὅτι, welches das vorangehende Satzglied regiert, abhängen. Klarer erscheint vielleicht der Organismus des ganzen Satzes, wenn man das ὅτι nur auf die Worte ὁ φόβ. κόλασ. ἔχει bezieht und in denselben die unmittelbare Begründung des V. 18 vorangehenden Hauptgedankens von der Unvereinbarkeit der Furcht mit der Liebe findet; die letzten Worte erscheinen dann als selbständiges Satzglied und sind insofern das letzte Glied des Syllogismus, als sie im Gegensatze (δὲ) zu dem Ausspruche ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τ. φόβ., worauf auch der Ausdruck οὐ τετελείωται ἐν τ. ἀγ. zurückweist, den in der Furcht Befangenen unter den Grundsatz ὁ φόβ. κόλασιν ἔχει stellen und somit auf den Hauptgedanken zu Anfang des Verses zurückgreifend das Ganze folgendermaßen abrunden: Furcht und Liebe können nicht zusammensein, die volle Liebe treibt vielmehr die Furcht aus, denn die Furcht „hat Strafe"; wer aber in der Furcht steckt, der hat nicht die volle Liebe. Nämlich eben weil die Furcht, da sie „Strafe hat", vor der vollen Liebe weichen muß, kann der, welcher Furcht hat, nicht zugleich die volle Liebe haben.

Inwiefern aber die gänzliche Unverträglichkeit der Furcht mit der Liebe durch den Satz ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει begründet werden kann, muß sich aus dieser Vorstellung selbst ergeben. Unerklärt bleibt der Ausdruck und die Beziehung des Gedankens bei den Anmerkungen der Griechen, daß wer Gott liebe das Gute nicht aus Furcht vor der gedrohten Strafe thue (Oecumenius, Scholiast II), oder daß ein solcher sich vor niemand zu fürchten brauche (Schol. I). Es handelt sich zunächst um die Bedeutung des Wortes κόλασις. Zwei Hauptansichten finden sich darüber bei den Auslegern, indem die Ei-

nen an die mit dem Gefühle der Furcht selbst verbundene Unruhe, Pein und Qual denken, die Andern dagegen an die von außen hinzukommende, nämlich von Gott zu verhängende Strafe, welche eben der Gegenstand der Furcht sei. Jenes ist die Ansicht von Augustin (κόλ. ἔχ. i. e. tormentum habet), Beda (stimulat), Erasmus (punitionem seu potius cruciatum habet), Tirinus (parit animi perturbationem, cruciatum et tormentum ob impendens, quod metuit, malum seu poenam), Luther, Calvin, Schlichting, Beza, Piscator, Aretius, Episcop, Rosenmüller, Bengel (Nam diffidit, omnia inimica et adversa sibi fingit ac proponit, fugit, odit), J. Lange (κόλ. d. h. die Angst aus der Predigt des Gesetzes), Sander u. a. Den Übergang in die andere Auslegung bahnt schon Luther (vgl. auch Schlichting), indem er das in der Furcht enthaltene Zagen selbst als einen „Inbegriff der Strafen der Hölle (Ps. 31, 23)" bezeichnet. Die zweite oben erwähnte Meinung gründet sich nämlich auf die Vorstellung der Strafe, wenn auch der ganze Ausdruck κόλασιν ἔχει in mancherlei Modificationen gedeutet wird. Wesentlich aber gehören hieher N. de Lyra (debetur poena timori servili), C. a Lapide, Estius (habet poenam pro objecto, i. e. poenam, quam commeruit, semper animo versat), Mayer, S. Schmidt, Calov, Spener, Benson, Whitby, Paulus, Baumgarten-Crusius, Neander, Lücke („schließt in sich Strafe d. h. Strafbewußtsein"), de Wette („Furcht, d. h. der Fürchtende, hat, d. h. empfängt Matth. 6, 1, Strafe") u. a. Für diese zweite Art der Auslegung entscheidet theils der Sprachgebrauch des Wortes κόλασις (Matth. 25, 46. vgl. Ezech. 43, 11. 18, 30. Sap. 11, 14. 16, 1 ff. 19, 4. 2 Macc. 4, 38), theils die durch den Zusammenhang gebotene Rücksicht auf den Gerichtstag, an welchem Strafe verhängt wird. Damit ist aber nicht gesagt, daß das ἔχει anders als z. B. V, 12, etwa mit Estius und Lücke von dem Bewußtsein der zukünftigen Bestrafung, oder mit de Wette von dem (dereinstigen?) Empfangen der Strafe verstanden werden müße. Johannes deutet vielmehr den Zusammenhang zwischen dem Jetzt

und dem Dereinst in Ansehung des ohne Liebe sich Fürchtenden in ähnlicher Weise an, wie es mit dem Gegentheile, mit der Zuversicht des in Liebe mit dem Herrn Verbundenen geschehn ist (vgl. S. 321). Wie der, welcher an den Sohn glaubt, schon jetzt das ewige Leben hat und nicht ins Gericht kömmt (V, 12. Joh. 6, 47), so ist der, welcher Christum nicht hat, schon gerichtet, er hat schon seine Strafe (vgl. Joh. 3, 18), indem er das ewige Leben (vgl. III, 15) und die Zuversicht der Kinder Gottes nicht hat. Die Furcht, welche mit der Liebe unvereinbar ist, weist eben auf das Gegentheil des Kindesverhältnisses hin; der sich Fürchtende ist nicht vollendet in der Liebe, steht nicht in der Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott und hat somit schon das, was im Endgerichte offenbar und vollkommen den von Gott Geschiedenen zuerkannt werden wird, Strafe d. h. Verdammnis. Die endliche Verwerfung spricht nur aus und vollzieht die Scheidung, welche in der der Liebe entgegengesetzten Furcht schon jetzt wirklich vorhanden ist.

In den Schlußworten von V. 18 ὁ δὲ φοβούμενος macht der Apostel von dem eben entwickelten Grundsatze eine bestimmtere Anwendung, indem er von der concreten Person des sich Fürchtenden, im Gegensatze zu „uns", bei denen die Liebe vollendet ist und in kindlicher Zuversicht sich ausweist (V. 17), sagt: wer aber sich fürchtet, ist nicht vollendet in der Liebe (vgl. S. 325). Wer in der Furcht befangen ist, zeigt durch dieses unkindliche Gefühl selbst an, daß er nicht die den Kindern Gottes eigenthümliche Liebe hat, welche an die Stelle der Furcht die fröhliche Zuversicht setzen müßte. Um dieser Zuversicht willen war V. 17 die Liebe gepriesen; ausdrücklich wird V. 18 auch an dem Gegentheile, an der Furcht des Lieblosen die Herrlichkeit der Liebe dargestellt. Darum kehrt jetzt (V. 19) die bestimmte Ermahnung wieder, welcher alles von V. 7 an Gesagte gegolten hat.

V. 19—21. Gegenüber dem in liebloser Furcht Befangenen fordert der Apostel von „uns", den Kindern Gottes, die Liebe, welche eben dem sich Fürchtenden abgesprochen werden mußte, ein Gegensatz, welcher durch das vorangestellte

ἡμεῖς (vgl. V. 4. 14. 16) und durch das auf den Hauptbegriff ἀγάπη am Schluße von V. 18 zurückgreifende ἀγαπῶμεν V. 19 indicirt wird. Für eine leise Antithese gegen Gott, welcher uns zuerst geliebt hat (Lücke), kann man das ἡμεῖς ἀγαπ. um so weniger halten, wenn man als Object zu ἀγαπῶμεν nicht einmal „Gott", sondern „die Brüder" versteht. Indem der Apostel auf Grund des von V. 7 an Gesagten von uns Liebe fordert, faßt er ausdrücklich die vorhin entwickelten Momente zusammen und erinnert an Gottes zuvorkommende Liebe (V. 19. vgl. V. 10 fl.) und an die nothwendige Doppelbeziehung unsers Liebens auf Gott und auf die Brüder, welche in der Natur der Sache selbst begründet (V. 20. vgl. V. 11) und durch das bestimmte Gebot Gottes verlangt wird (V. 21).

So ergiebt sich aus dem Gesammtzusammenhange von V. 7 an und aus dem Organismus der VV. 19—21 die Entscheidung der Fragen: ob das ἡμ. ἀγαπῶμεν conjunctivisch, also im Sinne einer Ermahnung (Episcop, Grotius, Luther, Hunnius, Calov, Spener, Rosenmüller, S. G. Lange, Carpzov, Jachmann, Baumgarten-Crusius, Lücke, Sander, de Wette u. a.) oder indicativisch zu erklären sei, wie Calvin, Beza, Aretius, Socin, Schlichting, S. Schmidt, Whitby, Bengel, Rickli, Neander u. a. gemeint haben, und ob als Object zu ἀγαπῶμεν „Gott" (Augustin, N. de Lyra, C. a Lapide, Estius, Erasmus, Beza, Socin, S. Schmidt, Sander, de Wette u. a. Vgl. die krit. Anmerk. zu V. 19) oder „die Brüder" (Lücke) zu denken oder der Begriff in seiner Allgemeinheit zu belaßen sei. Das Fehlen der Anrede ἀγαπητοί kann nicht beweisen, daß ἀγαπῶμεν V. 19 anders zu nehmen sei, als V. 7. Vielmehr spricht theils die Rücksicht auf das V. 7 vorangestellte ἀγαπῶμεν (ἀλλήλ.), theils die Begründung ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπ. ἡμ. (vgl. V. 11), theils die weitere Erörterung V. 20 fl. dafür, in dem ermahnenden ἀγαπῶμεν V. 19 eine Erinnerung an die Pflicht der Liebe (ὀφείλ. V. 11) und an die beseligende Frucht derselben

(V. 17) zu erkennen. Schon S. Schmidt hat dies gefühlt; denn seine Übersetzung Nos diligimus eum umschreibt er: Nos profitemur viderique volumus diligere, und entwickelt so die Pflicht der Bruderliebe. Als Objectsvorstellung zu *ἀγαπῶμεν* ist aber weder *τὸν θεόν*, noch *τοὺς ἀδελφοὺς* zu ergänzen; vielmehr ist der Begriff des Liebens dem Zusammenhange gemäß ebenso allgemein zu faßen, wie zu Anfang der ganzen Entwickelung in dem *ἡ ἀγάπη ἐκ τ. θ. ἐστ.* und *πᾶς ὁ ἀγαπῶν* V. 7, *ὁ μὴ ἀγαπῶν* V. 8 (vgl. V. 10. V. 16. 17. 18). Die bestimmten Beziehungen dieses Liebeswesens, welches den Kindern Gottes eigenthümlich sein muß, „weil Gott uns zuerst geliebt hat" (vgl. V. 9 fll.), folgen in Übereinstimmung mit dem von V. 7 an Gesagten sogleich nach.

V. 20. Zunächst weist der Apostel mit einem einfachen argumentum ad hominem nach, daß der, welcher Gott zu lieben behauptet, nicht ohne Liebe zu seinem Bruder sein oder seinen Bruder nicht haßen (vgl. III, 15) darf, wenn er nicht als Lügner (vgl. I, 6. II, 4) sich darstellen will. Es ist ja unmöglich (*πῶς — δύν.* vgl. III, 17), daß jemand den unsichtbaren Gott liebe, wenn er den sichtbaren Bruder nicht liebt. Die „populäre" Argumentation (Lücke) beruht hier nicht darauf, daß die Bruderliebe aus der Gottesliebe stammt und deshalb jene das vollkommenste *γνώρισμα* für diese ist (Oecumenius), auch nicht darauf, daß der Mensch Gottes Ebenbild (Calvin, Rickli, Sander; vgl. Episcop) oder das opus Dei pulcherrimum (Grotius, Rosenmüller) ist, denn von dem allen sagt der Text nichts; vielmehr beruft sich der Apostel auf die Vorstellung, welche sich in dem Sprichworte Oculi sunt in amore duces geltend macht und auf welche schon Oecumenius hinweist mit seiner Anmerkung: *ἐφελκυστικὸν γὰρ ὅρασις πρὸς ἀγάπην* (vgl. C. a Lapide, Luther, Calov, Aretius, Grotius, Socin, Lücke, de Wette u. a.). Dabei ist aber nicht mit Estius, Hunnius, J. Lange, Whitby u. a. zu erinnern, daß durch den unmittelbaren Anblick der Noth des Bruders um so leichter das Mitleid erregt werde; denn es handelt sich hier ganz im Allgemeinen um die

Bruderliebe an sich, nicht um eine bestimmte Übung derselben, wie z. B. III, 17. — Das Perf. ἑώρακε (vgl. III, 6) bezeichnet das Gesehnhaben als „in seiner Wirkung fortdauernd" (de Wette). In der Argumentation selbst aber liegt natürlich nicht die Voraussetzung, daß ohne Gesehnhaben überhaupt keine Liebe, sei es zu Gott oder auch zu den Brüdern, möglich sei (vgl. 1 Petr. 1, 8). Nur gegen den Lügner, welcher Gott zu lieben vorgiebt, während er seinen Bruder haßt, gilt der Beweis des Apostels. Denn die Liebe zu Gott ist etwas rein Geistiges und wird ohne alle sinnliche Hülfe aus dem Glauben geboren; die Bruderliebe aber hat auch im Sinnlichen ihre natürliche Anknüpfung, und erscheint deshalb, wenn sie auch in ihrer ächten, christlichen Art nur aus Gott selbst kommen kann (V. 7. V. 16), insofern als das ungleich Leichtere.

V. 21. Aber der Apostel fügt auch das firmius argumentum (Calvin) hinzu, die ausdrückliche Forderung unserer Bruderliebe von Seiten Gottes. Quo modo diligis eum, cujus odisti praeceptum? (Augustin. Vgl. Beda, C. a Lapide). Die ἐντολή, d. h. das Gebot, nicht ἀγγελία oder doctrina (Carpzov, S. G. Lange), findet sich wörtlich so wie Johannes sie hier ausdrückt nicht im N. T.; auch auf Matth. 22, 39 kann man die ἐντολή unserer Stelle nicht unmittelbar beziehn, wie Hunnius, S. Schmidt, Bengel u. a. gemeint haben. Mittelbar aber und wirklich liegt das Gebot Gottes — denn das ἀπ' αὐτοῦ weist nicht auf Christum (Calvin, Sander u. a.), sondern (vgl. III, 23. 24) auf Gott, das herrschende Subject (Lücke, de Wette u. a.) — in allen den Stellen, in welchen die Bruderliebe als das eigenthümlichste Zeichen unserer Gotteskindschaft oder als die nothwendige Bewährung unserer Gemeinschaft mit Gott und seinem Sohne, also unserer Liebe zu Gott dargestellt wird (vgl. III, 10. 19. Joh. 13, 34 ff. u. s. w.). In die Form eines bestimmten göttlichen Gebotes faßt der Apostel mit Recht das wesentlichste Princip der christlichen Ethik, welches im Grunde alles trägt, was in unserm Briefe, namentlich von IV, 7 an, den aus Gott Geborenen und in kindlicher Liebe mit ihrem

Vater Verbundenen über die unverbrüchliche Pflicht der Bruderliebe gesagt ist.

Cap. V. V. 1. *Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ.*

V. 2. *Ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν.*

V. 3. *αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν·*

V. 4. *ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν.*

V. 5. *τίς ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον, εἰ μὴ ἡ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ;*

Von der Lachmannschen Edition weicht dieser Text nur darin ab, daß V. 1 das *καί*, welches sich bei Cod. A, in der Recepta und in allen Ausgaben vor *τὸν γεγενν.* findet und von Lachmann in eckige Klammern eingeschloßen ist, gänzlich gestrichen ist. Es fehlt nicht nur bei einigen untergeordneten Zeugen (vgl. Wetstein und Mill), sondern auch in der Vulgata und in Cod. B (vgl. Lachmann), und verräth sich als ein aus IV, 21 genommener Zusatz. — Anstatt der durch AB und die Vulgata geschützten Form *τὸν γεγενν.*, welche auch in allen Editionen von der Recepta an steht, findet sich in einem unbedeutenden Codex und in einer Genfer Ausgabe (vgl. Wetstein) das Neutrum *τὸ γεγ.* Umgekehrt haben einige Zeugen in V. 4 das richtige Neutrum *πᾶν τὸ γεγ.* mit dem Masculinum vertauscht (vgl. Wetstein und Mill). — V. 2. Der Lesart *ποιῶμεν*, welche durch B und andere Codices (vgl. auch Matthäi), durch Versionen und Kirchenväter bezeugt wird und von Lachmann und Tischendorf gebilligt ist, steht die Variante *τηρῶμεν* gegenüber, welche ihren Platz in den Editionen nicht ihrem diplomatischen Werthe, sondern der Rücksicht auf die sonst gebräuchliche Redeweise des Johan=

nes (vgl. V. 3. II, 3. 4. III, 22. 24) verdankt. Mit Recht erinnert aber Brückner, daß gerade in dieser Hinsicht die Lesart ποιῶμεν unerklärlich wäre, wenn sie nicht authentisch wäre. Cod. A spricht freilich schon für das τηρῶμεν, indem er, wie zwei jüngere Zeugen bei Matthäi, den ganzen Anfangssatz von V. 3 wegläßt und die Worte καὶ αἱ ἐντ. κτλ. V. 3 sogleich auf das τηρῶμεν, welches er am Schluße von V. 2 giebt, folgen läßt. — V. 4. Nur unbedeutende Zeugen haben die Variante ὑμῶν anstatt der auch dem Sinne nach weit beßern Lesart ἡμῶν. — V. 5. Ein δὲ hinter τίς ἐστιν findet sich schon in B eingeschoben. Die syrische Version setzt ein γάρ hinzu. Mit Recht sind aber von den Editoren diese stylistischen Nachhülfen (vgl. zu III, 2), welche auch den Cod. A, die Vulgata und andere Zeugen gegen sich haben, verschmäht. —

Im engsten Zusammenhange mit dem Schluße des IV. Capitels wie mit dem Hauptsatze (II, 29), welcher den ganzen zweiten Theil des Briefes beherrscht, stellt der Apostel zunächst (V. 1) die Nothwendigkeit der christlichen Bruderliebe von einer neuen Seite dar. Subjungit novum argumentum, a nexu Dei patris spiritualis et fratrum, filiorum Patris spiritualium, desumtum (S. Schmidt). Es kann ja nicht anders sein, sagt er, als daß ein Kind, welches seinen Vater liebt, auch seine Brüder liebe. Unsere Bruderliebe gründet sich auf unsere Gottesliebe, die wir als aus Gott Geborene haben, oder auf den Glauben an Christum, wodurch wir Kinder Gottes geworden sind; und so gewiß muß unsere wirkliche Gottesliebe in der Bruderliebe sich auswirken, daß nicht nur die Bruderliebe als ein Zeichen unserer Liebe zu Gott gefordert werden muß (IV, 20 fl. III, 19. 18 u. s. w.), sondern daß auch umgekehrt (V. 2) an unserer Liebe zu Gott unsere Bruderliebe erkannt werden kann. Denn unsere Liebe zu Gott muß und will ja eben in dem Halten aller Gebote, insbesondere des Liebesgebotes, sich erweisen (V. 3). Alle Gebote Gottes sind für den im Glauben aus Gott Geborenen nicht schwer, sondern seiner eignen göttlichen Natur entsprechend, gerade mit

dem neuen Leben aus Gott übereinstimmend, weil die Gläubigen, die Kinder Gottes, die gottwidrige Welt überwunden haben (V. 3. 4). So schließt der Apostel mit der Frage ab (V. 5), in welcher die unwidersprechliche Gewißheit liegt, daß allein im Glauben an Jesum Christum, den Sohn Gottes, der Sieg über die Welt gegeben sei.

Aber man kann fragen, warum Johannes in diesen VV. 1—5 mit so starkem Nachdruck vom Glauben rede. Ganz irreleitend ist hier die Bemerkung de Wettes: „Wie der Ap. bisher immer neben der Sittlichkeit und Liebe auch auf den rechten Glauben an Jesum Christum gedrungen hat, und zwar mehr polemisch (II, 18 fll. IV, 1 fll.) als didaktisch (III, 23): so stellt er nun geradezu den Glauben an Christum als die zweite Bedingung der Gotteskindschaft dar, weil in ihm die Bedingung der Liebe und der Haltung der Gebote Gottes und die Kraft dazu liegt". Durch die letzten Worte zeigt de Wette selbst, daß der Glaube unmöglich als eine „zweite" Bedingung unserer Gotteskindschaft „neben" der Sittlichkeit angesehn werden kann. Richtiger, wenn auch in ähnlicher Unklarheit, hat schon Calvin gesagt: Alia ratione confirmat, res esse conjunctas fidem et fraternum amorem. Nam quum fide nos Deus regeneret, necesse est amari a nobis ut patrem. atqui amor ille complectitur omnes ejus filios. Aus demselben Grunde weist der Apostel an unserer Stelle auf den Glauben an Jesum den Christ (V. 1) oder den Sohn Gottes (V. 5) hin, aus welchem er mitten in der vorhergehenden Forderung der Bruderliebe (IV, 7—21) die Erscheinung Christi im Fleische so nachdrücklich hervorhob, aus welchem er überhaupt die Predigt von Jesu Christo zum Grund und Halt aller seiner Worte macht. Es giebt keine Geburt aus Gott, es giebt also auch keine Liebe zu dem, welcher uns erzeugt hat und zu denen, welche gleich uns aus demselben Gott geboren sind, es giebt kein Halten der Gebote Gottes und keinen Sieg über die Welt ohne diesen Glauben, daß Jesus der Sohn Gottes ist. Von diesem Glauben ging er aus (I, 1 fll.); mit diesem Glauben schließt er jetzt den zweiten Haupttheil seines Briefes; dieser

Glaube wird auch durch den ganzen folgenden Abschnitt (V. 6—13) ausdrücklich bestätigt und aus diesem Glauben klingt endlich auch das Schlußwort des Ganzen (vgl. Bd. I S. XXIV). Treffend ist darum das feine Wort Bengels: Concinne ap. in hac tractationis parte mentionem amoris ita collocat, ut fides tanquam prora et puppis totius tractationis in extremo spectetur.

V. 1. Nach dem eben im Allgemeinen Bemerkten bedarf der erste Satz von V. 1 keiner weitern Erläuterung, weder was den Begriff von πιστεύειν noch was das bestimmte Object dieses Glaubens ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός anlangt (vgl. IV, 1 fll. 15. II, 22 fll.). Der katholische Begriff der fides formata, d. h. die Vorstellung, daß der Mensch durch eine mit dem Glauben verbundene Liebe ein Kind Gottes werden solle, streitet auch hier (vgl. zu II, 29) wider den deutlichen Text; indem Johannes demjenigen, welcher schon — und zwar durch Glauben — aus Gott geboren worden ist, die Liebe zu Gott, seinem Erzeuger (τ. γεννήσ. vgl. III, 9), zuschreibt, welche nicht ohne Liebe zu den gleichfalls aus Gott Geborenen sein kann. Insofern haben die Griechen (vgl. schon Didymus) und Beda ganz Recht, wenn sie nur dem den rechten Glauben zuerkennen, welcher des Glaubens Kraft durch Liebe und durch Gerechtigkeit überhaupt bewährt.

Die nothwendige Verbindung unserer Bruderliebe mit unserer Gottesliebe macht aber Johannes in der Weise anschaulich, auf welche schon der Brudername selbst hinleitet: ὁ ἀγαπ. τ. γεννήσαντα ἀγαπᾷ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ. Argumentum sumtum — sagt Estius im Sinne aller Ausleger, welche den Ausdruck τὸν γεγεννημ. ἐξ αὐτ. nicht mit Augustin, C. a Lapide, Tirin, Aretius, Hunnius (vgl. Luther I) von Christo, nach Analogie von Joh. 8, 42, sondern mit Luther II, Calvin, Calov, Spener u. v. a. von dem Bruder in Christo (vgl. V. 2 τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ. V. 4) verstanden haben — argum. sumtum a propensione naturali, quae cernitur in hominibus. Quod enim ordinarium est in humanis, id perpetuum est in divinis. Vgl. Ephes. 5, 28 fl. 4, 15 fl.

B. 2. In voller Übereinstimmung mit B. 1, wo unter Voraussetzung der Gottesliebe die Bruderliebe gefordert war, sagt der Apostel, daß wir an unserer Gottesliebe selbst und an dem damit gegebenen Thun der göttlichen Gebote ein gewißes Merkmal unserer Bruderliebe haben. So unzertrennlich ist die eine Liebe von der andern. Vorher, noch IV, 20 ff., hatte er die Bruderliebe als eine Probe und als ein Kennzeichen unserer Gottesliebe hingestellt; jetzt aber, wie es nach B. 1 natürlich ist, schaut er die Sache in umgekehrter Ordnung an. Ἀντιστρόφως χρῆται τῷ λόγῳ (Oecumenius). Convertit quodammodo ratiocinationem, quam paulo ante fecit, qua ex negata dilectione fratris inferebat negationem dilectionis, qua Deus diligatur (Estius. vgl. C. a Lapide, Mayer, S. Schmidt, Calov, J. Lange, Lücke u. a.). Es ist merkwürdig, daß es den Auslegern häufig so schwer geworden ist, auf den einfachen Gedanken des Apostels einzugehn. Eine leise Alteration der johanneischen Anschauung liegt schon darin, wenn Benson umschreibt: „daran erkennen wir, daß unsere Bruderliebe rechter Art ist, wenn sie entspringt aus der Liebe zu Gott" (vgl. auch Calvin: nam saepe fit, ut homines amemus extra Deum. Hunnius, Spener, Steinhofer, Rickli); denn der Satz des Apostels ruht freilich auf der Voraussetzung, daß nur die aus der Gottesliebe stammende Bruderliebe rechter Art sei, ja daß es überall keine andere Bruderliebe gebe, aber gerade von dieser Anschauung aus bezeichnet er hier die Gottesliebe als das Kennzeichen unserer Liebe zu denen, welche gleich uns Kinder Gottes sind. Non dicit, unde oriatur dilectio, sed unde cognoscatur (S. Schmidt). Die Verlegenheit der Ausleger spricht sich sogar in ganz willkührlichen Textänderungen aus. Schon die äthiopische (et per hoc cognoscimus quod diligimus *Deum*, si dileximus eum et fecimus mandatum ejus) und die arabische Version (per hoc cogn. *non esse Dei filios,* quum Deum dilexerimus etc.) sind darin vorangegangen. Grotius war geneigt, die Satzglieder so umzustellen: ἐν τούτ. γιν. ὅτι τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν ὅταν ἀγαπ. τ. τέκνα αὐτοῦ κτλ., wenn

nur die Handschriften es gestatteten. Ein Anonymus bei J. C. F. Schulz (Konjecturen über d. N. T. Thl. 2. Leipz. 1775. S. 586) wollte nur die Partikeln ὅτι und ὅταν umsetzen, während Rosenmüller dasselbe erreichen wollte, indem er die Bedeutungen der beiden Partikeln vertauschte. Einer ähnlichen Willkühr in sprachlicher Hinsicht machte sich S. G. Lange, mit Carpzov übereinstimmend, schuldig, indem er erstlich das ἐν τούτῳ auf V. 1 zurückbezog — wie auch Paulus wollte — dann das ἀγαπῶμεν hinter ὅτι als fut. secundum, endlich das ὅταν als quamdiu, nach Joh. 9, 5, auffaßte und erklärte: „Hieraus erhellet, daß wir wahre Bruderliebe haben werden, solange wir Gott lieben". Paulus dagegen ließ mit ὅταν einen neuen Satz beginnen: „Da wir Gott lieben, sollen wir auch seine Aufgaben thun". Sinnreich, aber weder der Anlage von V. 2 noch dem Zusammenhange mit V. 1 entsprechend, ist die Auslegung von de Wette. Er will „den Satz τ. ἐντολ. αὐτ. ποιῶμεν (τηρῶμεν) als Hauptsatz und den vorhergehenden τ. θεὸν ἀγαπῶμεν nur als begleitend, als Angabe des Princips, ansehn, so daß die eine Folge der Liebe Gottes, die Haltung seiner Gebote, zum Merkmal der andern, der Liebe der Kinder Gottes gemacht wird". Die Liebe zu den Brüdern, sagt er, könnte sich ins Vage verlieren und unlauter werden, wenn nicht bestimmtere Gebote Gottes, z. B. sich nicht zu rächen, vorhanden wären.

Gleichwie Johannes an unserer wahrhaften Bruderliebe uns erkennen lehrt, daß wir aus der Wahrheit oder aus Gott sind (III, 19), und die Bruderliebe als das nothwendige Merkmal unserer Gottesliebe von uns fordert (IV, 20), so stellt er hier gemäß der Einheit des göttlichen Lebens in uns umgekehrt die vorhandene Gottesliebe als das Kennzeichen der gleichfalls vorhandenen Bruderliebe dar. Geht uns das fröhliche Bewußtsein unserer Gotteskindschaft verloren, so dürfen wir in unserer Bruderliebe ein tröstliches Zeichen sehn, daß wir doch Gottes Kinder sind (III, 19); kömmt uns aber der Zweifel, ob wir auch die Brüder lieben, während wir doch die Liebe zu Gott und den heiligen Gehorsam gegen seine Gebote in uns

wißen, so sollen wir an diesem Zeichen erkennen, daß auch das besondere Thun der Gerechtigkeit, die Bruderliebe (III, 10), in uns vorhanden sein muß. Dabei hat aber der Apostel schwerlich die Erfahrung vor Augen, daß ein Christ gegen den andern zuweilen eine gewiße „Antipathie" empfinde und „sich von seinem Bruder mehr zurückziehe und Liebe zu ihm nicht sonderlich verspüre", wie Sander meint, welcher allerdings den Kampf wider solche Empfindungen fordert, aber dabei an unserer Stelle den Trost findet, „daß unser Gnadenstand von diesem Mehr oder Weniger solcher Empfindungen nicht abhängt". Nicht um eine seelische Mißstimmung handelt es sich, sondern um ein ernstes Bedenken des Gewißens, ob wirklich die Bruderliebe vorhanden sei, welche das Siegel der Gotteskindschaft ist.

Wenn aber der Apostel bei der Entwickelung seines Hauptsatzes II, 29 den Gang genommen hatte, daß er aus der allgemeinen Forderung des Thuns der Gerechtigkeit und des Haltens der göttlichen Gebote überhaupt (III, 1 fll.) die besondere Gerechtigkeit der Bruderliebe herausgehoben hatte (III, 10 fll. 22 fl. IV, 7 fll.), so faßt er jetzt am Schluße dieses zweiten Brieftheiles die besondere Bruderliebe wieder mit dem Thun der göttlichen Gebote überhaupt zusammen, stellt dieses wiederum als die Grundlage und als die Bürgschaft von jener dar (V. 2) und erinnert daran, daß eben darin die Liebe der Kinder Gottes zu ihrem Vater sich erweise, daß sie seine Gebote überhaupt halten (V. 3).

V. 3. „Denn dies ist die Liebe zu Gott, darin hat sie ihre wesentliche Aufgabe und Erweisung, daß (ἵνα. vgl. zu I, 9. IV, 17) wir seine Gebote halten." Und im vollen, fröhlichen Bewußtsein seiner Gotteskindschaft setzt der Apostel ermuthigend — nicht aber einem stillschweigenden Einwurfe begegnend (Hunnius, S. Schmidt) — hinzu: „und seine Gebote sind nicht schwer". Alle Ausleger haben bei diesem letzten Satze an den Spruch des Herrn Matth. 11, 30 erinnert; nur die Griechen haben sonderbarer Weise angemerkt, jener Spruch sei mit dem unsrigen nicht zu vergleichen. „Leicht", sagt Oecumenius, erscheine das Joch Christi, weil Christus

nicht fordere, daß wir die Gefangenen frei und die Kranken gesund machen, sondern daß wir sie besuchen sollen (Matth. 25, 34 fll.); „nicht schwer" aber seien die Gebote Gottes, weil sie den Menschen zu Gott emporheben, nicht wie die bleierne Sündenlast herabziehn (Didymus). Richtig hat aber schon Didymus gesagt, daß der, welchem die Gebote Gottes doch „schwer" erschienen, seine eigne Schwäche anklagen solle. Der Apostel selbst lehrt V. 4 ausdrücklich, weshalb die Gebote Gottes nicht schwer sind, und aus dem ganzen Zusammenhange (vgl. auch III, 9) geht handgreiflich hervor, daß er nur auf die aus Gott Geborenen seinen Satz beziehen kann. Alle nennenswerthen Ausleger haben dies hervorgehoben (vgl. Estius, Luther, Calvin, Schlichting, Episcop, Grotius, Lücke, Sander, Mayer). Freilich bleibt dabei noch Raum genug zum Streit der Meinungen. Die katholischen Ausleger polemisiren auf Grund unserer Stelle (wie bei III, 9) gegen die protestantische Behauptung, daß kein Mensch die Gebote Gottes halten könne — eine Behauptung, welche C. a Lapide und Tirinus sogar blasphemisch nennen — während die protestantischen Ausleger den Satz des Apostels in seiner wirklichen Übereinstimmung mit Stellen wie Röm. 7, 14 fll. Gal. 5, 17 fll. Matth. 7, 14 erläutern. Textgemäß ist weder zu sagen, daß die ἐντολαὶ αὐτοῦ sich nur auf Glauben und Liebe beziehen (S. Schmidt nach 1 Tim. 1, 5), noch daß des Apostels Wort nicht anders gelte, als respectu fidei apprehendentis obedientiam Christi (Calov); vielmehr reicht gegen das katholische Mißverständnis völlig aus, was Johannes selbst sagt: daß für die Kinder Gottes, weil sie im Glauben die Welt besiegt haben, die Gebote Gottes nicht schwer seien (vgl. Calvin, Beza, Piscator, Er. Schmid, Spener u. a.). Wenn in den Kindern Gottes nichts Anderes wirkte, als das Leben aus Gott oder der göttliche Samen (III, 9), so würden sie die Gebote Gottes nicht anders als leicht empfinden; weil aber noch „Sünde" (I, 8) in uns ist, weil noch das Fleisch dem Geiste widerstreitet (Röm. 7, 14 fll. Gal. 5, 17 fll.), deshalb muß, jenachdem die eine oder die an-

dere der beiden auch in den Kindern Gottes noch streitenden Mächte angesehn wird, gesagt werden:

Es ist nicht schwer, ein Christ zu sein
Und nach dem Sinn des reinen Geistes leben.
Zwar der Natur geht es gar sauer ein, u. s. w.

oder: Es kostet viel, ein Christ zu sein
Und nach dem Sinn des reinen Geistes leben.
Denn der Natur geht es gar sauer ein, u. s. w.

wie bekanntlich von einem und demselben Dichter, Chr. Fr. Richter, gesungen ist.

V. 4. Deshalb, lehrt der Apostel, ist es uns, die wir aus Gott geboren sind, nicht schwer, in der Liebe zu Gott seine Gebote zu halten, weil unser Glaube der Sieg über die Welt ist; denn die Liebe zur Welt steht eben der Liebe zu Gott entgegen (II, 15), so daß, wenn die Welt und die Liebe zur Welt überwunden ist, die Liebe zu Gott sich entfalten und im Halten der Gebote Gottes sich erweisen kann. Ohne Frage giebt V. 4 *ὅτι κτλ.* den Grund an für den Schlußsatz von V. 3, nicht aber — wie Oecumenius meinte — für den ersten Satz jenes Verses (*αὕτη — τηρῶμεν*), als wenn die Worte *καὶ αἱ ἐντ. αὐτ. βαρεῖαι οὐκ εἰσίν* nur eine Nebenbemerkung wären. Wie aber der Apostel V. 3 von der persönlichen Vorstellungsweise, daß wir Gottes Gebote halten sollen, zu dem allgemeinen Satze „und seine Gebote sind nicht schwer" fortgeschritten war, so fügt er jetzt zunächst in der ganz allgemeinen Form des Neutrums (*πᾶν τὸ γεγενν. κτλ.*) den Grund für jene Versicherung hinzu und schließt dann wieder die persönliche Application (*ἡ πίστ. ἡμῶν*) an. Nur von wenigen Auslegern, wie Aretius und Paulus, ist die generelle Bedeutung der neutralen Form verkannt, indem diese an ein donum Dei, d. h. an virtutes und charismata, z. B. fides, spes, constantia u. dgl., gedacht haben. Johannes gebraucht das Neutrum hier ganz ähnlich wie im Evangelium 3, 6. 6, 37. 39 fl. 17, 2 (vgl. Bd. I S. 29 fl.). Auch dort wird die Vielheit der im Neutrum zusammengefaßten Personen bestimmt auseinander gelegt (17, 2. *πᾶν — αὐτοῖς*).

Das Halten der Gebote Gottes setzt allerdings einen Kampf voraus, denn auf einen Kampf deutet, wie Episcop treffend bemerkt, der Sieg, von dem der Apostel redet. Aber die Kinder Gottes kämpfen nur als Sieger mit der Welt (II, 13. 14. IV, 4). Unter κόσμος kann Johannes hier, dem Zusammenhange und seiner ganzen Anschauungsweise gemäß, nicht allein etwas Äußerliches verstehn, etwa die homines virtuti et pietati adversantes und deren machinationes, illecebrae, odia, comminationes, persecutiones (Schlichting, Grotius), sondern, wie besonders II, 15 lehrt, alles in uns und außer uns, was unserer Liebe zu Gott und dem darauf beruhenden Halten der göttlichen Gebote entgegensteht; wie Calvin treffend sagt: quicquid adversum est Dei spiritui, ita naturae nostrae pravitas pars mundi est, omnes concupiscentiae — quicquid denique nos a Deo abstrahit (vgl. Beza, Calov, Spener, Lücke, Neander, Sander u. v. a.).

Zweckvoll hebt aber der Apostel noch hervor, daß der Glaube es ist, und zwar allein der Glaube an Jesum Christum (V. 5. V. 1), welcher diesen Sieg über die Welt uns verleiht; denn diesem Glauben, als der Bedingung unserer Gotteskindschaft, gilt im Grunde das ganze Schreiben (V. 13. I, 3). Man kann die Redeweise V. 3 αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη — ἡ πίστις ἡμῶν, welche Lücke treffend eine emphatische Breviloquenz (ähnlich wie II, 25) nennt, auch metonymisch nennen (Socin, Episcop, Grotius), sofern der Glaube nicht der Sieg selbst, sondern die Ursach, die Kraft des Sieges ist (vgl. C. a Lapide, Calvin, Beza, Aretius u. a.); aber man darf nicht sagen, daß das νικήσασα bedeute quae facit vincere (N. de Lyra). Denn was Neander erinnert, daß der Glaube nicht als das, wodurch die Welt überwunden werde, sondern selbst als eine Thatsache des Sieges über die Welt angesehn werde, indem der Mensch nur durch einen Sieg über die in seinem eignen Innern dem Glauben widerstrebende Welt zum Glauben gelangen könne, das trifft an unserer Stelle nicht zu. Neander erklärt, als wenn Johannes sagte: was

ist der Glaube selbst anders als ein Sieg über die Welt? Der Apostel meint aber: der Glaube, durch welchen wir Kinder Gottes geworden sind (vgl. V. 1), hat uns den Sieg über die Welt gegeben. So erscheint auch die aoristische Form *νικήσασα* völlig berechtigt an sich und im Verhältnis zu der Vorstellung der Gegenwart in *νικᾷ* V. 4 und *νικῶν* V. 5. Mit Recht hat schon Estius, abweichend von der Vulgata (quae vincit) bemerkt: significatur victoria jam parta. „Sobald als wir gläubig worden sind, hat der Sieg auch angehoben; er währt aber auch noch immer und muß stets fortgesetzt werden" (Spener. vgl. Calvin, Beza, Lücke u. a.). Dem Sinne wie dem Ausdrucke nach ist II, 13 fll. und IV, 4 (S. 274) zu vergleichen. Nichts aber ist verkehrter, als wenn Socin den Aorist auf frühere Christen (qui jam cursum suum absolvissent) bezieht.

Fragt man endlich, inwiefern dem Glauben der Sieg über die Welt zugeschrieben werde, so ist nicht mit S. Schmidt aus der Dogmatik zu antworten: weil der Glaube sich das Verdienst und die Genugthuung Christi aneignet; sondern aus dem Gesammtzusammenhange unsres Briefes, insbesondere des zweiten Theiles, dessen organischen Schluß die VV. 1—5 bilden: weil wir im Glauben an Jesum Christum, den Fleisch gewordenen Sohn Gottes, Kinder Gottes geworden sind, also den ewigen Sieger über die Welt (Joh. 16, 33) selber in uns haben (vgl. II, 23. III, 9. IV, 4. V, 12), oder, wie Didymus sich ausdrückt, weil der Gläubige über die Welt erhoben und in die *ὑπερκόσμιον πολιτείαν* versetzt ist.

V. 5. Die Frage selbst, mit welcher der Apostel kraftvoll abschließt, hat den Ton eines Siegesliedes. Wie hoch und fest steht nun die Grundwahrheit des christlichen Glaubens denen gegenüber, welche, weil sie von der Welt sind, reden was von der Welt ist! Gerade die Wahrheit allein, welche sie verleugnen, giebt den Sieg über alles, was Welt heißt. So kann es im Rückblick auf die ganze Paraklese von II, 29 an, zumal auf die polemischen Erörterungen, nicht anders sein, als daß der Apostel auch den wesentlichen Inhalt des christ-

lichen Glaubens, „daß Jesus der Sohn Gottes ist“, ausdrücklich wiederholt (vgl. IV, 2 ff.). Und wie er oben das Bekenntnis dieses Glaubens zum ausschließlichen Wahrzeichen, ob jemand aus Gott oder aus der Welt sei, gemacht hatte, so bezeichnet er auch jetzt denselben Glauben als die durchaus einzige Macht des Sieges über die Welt (vgl. Estius, Episcop, S. Schmidt, Bengel, Neander, de Wette, Sander); denn diesen Sinn hat das εἰ μή, wenn es auf einen Fragesatz (τίς ἐστιν ὁ νικῶν;) oder auf einen geradezu negirenden Vordersatz folgt (Joh. 3, 13. 6, 22. 17, 12. Luc. 5, 21. 6, 4. AG. 11, 19. vgl. Kühner II, S. 561). Treffend hat Episcopius die Bedeutung der emphatischen Frage beschrieben: Lustrate universum mundum et ostendite mihi vel unum, de quo vere affirmari possit, quod mundum vincat, qui Christianus et fide hac praeditus non sit. Es ist in keinem Andern Heil, als in Jesu Christo, dem im Fleische erschienenen Sohne Gottes (vgl. AG. 4, 12. Gal. 1, 6 ff.). Nur im Glauben an ihn sind wir Kinder Gottes und deshalb Sieger über die Welt.

Die
drei johanneischen Briefe.

Mit einem

vollständigen theologischen Commentare

von

Dr. Friedr. Düsterdieck,
Pastor zu Schwiecheldt,
der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig ord. Mitglied.

Zweiten Bandes zweite Lieferung,
den Commentar zu 1 Joh. V, 6—21, die Einleitung und den Commentar zu 2 Joh. und 3 Joh. enthaltend.

Göttingen,
Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.
1856.

Göttingen,

Druck der Dieterichschen Univ.=Buchdruckerei.

(W. Fr. Kästner.)

Der Schluß des Briefes.

V, 6 — 13. 14 — 21.

Der Glaube, und zwar der bestimmte Glaube, daß Jesus der Sohn Gottes sei, im Fleische gekommen (V, 5. IV, 2), ist der Sieg über die Welt. Dies hat sich aus beiden Hauptthei- len des Briefes ergeben; denn unsere Gemeinschaft mit dem Gott, welcher Licht ist (I, 5 fll.) und unser Geborensein aus dem Gott, welcher gerecht ist (II, 29 fll.), also unsere Freiheit von der Finsternis und von der Ungerechtigkeit der Welt, un- ser Bleiben in der Liebe, unser göttliches Leben, unsere Kin- deshoffnung — das alles haben wir, weil wir den Vater und den Sohn haben, im Glauben an den fleischgewordenen Sohn. Wie nun die gewisse Wahrheit dieses Glaubens durch das apo- stolische Augenzeugnis verbürgt ist (I, 1—4), so liegt ein an- deres, nicht minder bedeutendes Zeugnis für diesen Glauben in der lebendigen Erfahrung der Gläubigen selbst; gerade das ewige Leben, welches sie durch diesen Glauben haben, ist die stets gegenwärtige, zuverlässige Bestätigung seiner göttlichen Wahrheit. Dies Zeugnis führt der Apostel in dem Abschnitte V, 6—13 aus, so daß der Hauptinhalt seines Briefes, welcher durchaus auf diesem Glauben ruht, nicht nur von vorn her- ein durch die apostolische Auctorität gewährleistet, sondern auch durch das eigne Erlebnis der Gläubigen vollkommen bestätigt erscheint (vgl. Bd. I. S. XXV fl.). Völlig zuverlässig ist aber auch dieses Zeugnis, weil es ein wirklich göttliches ist (V. 9). Es ist ein Zeugnis des heiligen Geistes, welcher selbst die Wahr- heit ist (V. 6); es ist ein Zeugnis des Vaters für den Sohn,

indem der Vater denen, welche an den Sohn glauben, das ewige Leben giebt (V. 9 fll.); es ist ein Zeugnis Jesu Christi von sich selbst, insofern als der unzweideutige Besitz des ewigen Lebens in den Gläubigen Jesu Christi die Wirkung seiner Erscheinung im Fleische ist (V. 6. 13).

V. 6. *Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι. καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.*

V. 7. *ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες,*

V. 8. *τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν.*

V. 9. *Εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν· ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ, ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.*

V. 10. *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν τοῦ θεοῦ ἐν ἑαυτῷ· ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.*

V. 11. *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν.*

V. 12. *ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν· ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.*

V. 13. *Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.*

Die zahlreichen und zum Theil ihres Sinnes wegen ebenso bedeutenden als ihrer diplomatischen Beglaubigung wegen höchst unbedeutenden Varianten, welche sich bei dem Abschnitte V. 6 bis 13 finden, bezeichnen die exegetische Schwierigkeit und die dogmatische Wichtigkeit desselben. Insbesondere gilt dies von dem großen Zusatze zwischen V. 7 und V. 8; aber schon bei V. 6 zeigen sich alte Spuren von unkritischer Willkühr. Weil V. 7. 8 neben dem Wasser und dem Blute der Geist als drit=

ter Zeuge genannt wird, deshalb hat man gemeint, hinter *αἵματος* V. 6 einschieben zu müssen: *καὶ πνεύματος*, ein Interpretament, welches sich schon bei A, in einer Anzahl von Minuskelhandschriften, in der koptischen, der äthiopischen und in einigen andern Versionen findet. Matthäi hat diese Variante, welche schon Mill aus V. 8 ableitete, im Texte. Merkwürdig ist, daß nicht nur in dem weitern Zusatze *ἁγίου* und in der Stellung von *καὶ πνεύματος* vor *καὶ αἵματος* die Unsicherheit des ganzen Einschiebsels sich verräth, sondern daß auch die allerdings nur von zwei jüngern Zeugen vertretene Variante *ὕδατος καὶ πνεύματος*, ohne *αἵματος* (vgl. Matthäi), zeigt, wie man unsere Stelle mit Joh. 3, 5 combinirte und conformirte. — Anstatt der durch B geschützten Recepta *Ἰησ. ὁ Χριστός*, welche auch von allen kritischen Editoren gebilligt ist, findet sich bei A. G. und einigen Minuskeln (vgl. Wetstein) *Ἰησ. Χριστ.* ohne den Artikel. Wenige untergeordnete Zeugen haben *Χριστὸς Ἰησοῦς*, einige das bloße *Ἰησοῦς* (vgl. Matthäi). Diese letzten Varianten kommen nicht in Betracht; aber auch gegen die Weglassung des Artikels entscheidet, während die Zeugen für und wider etwa gleich stehen, die exegetische Raison. Der bloße Name *Ἰησ. Χριστ.* genügt hier nicht wie I, 3. II, 1. III, 23. IV, 2. V, 20. Der Pragmatismus der Stelle erfordert die Vorstellung, daß Jesus, welcher durch Wasser und Blut gekommen ist, eben hiedurch als *ὁ Χριστός* (V, 1. II, 22) oder, was im Sinne dasselbe ist, als *ὁ υἱὸς τ. θ.* (V, 5) erwiesen sei. Vgl. den Commentar.—

Anstatt des adverbialen *μόνον* (A. Vulg. Rec.) hat B das appositionelle *μόνῳ* (vgl. Lachmann). Vielleicht ist diese Form daher entstanden, daß im zweiten Gliede, welches nicht mit *ἀλλὰ καί*, sondern mit dem einfachen Adversativum eingeführt ist (vgl. Kühner II. S. 424. Winer S. 465), vor dem hinzukommenden Momente *κ. ἐν τ. αἵμ.* das erste *ἐν τ. ὕδ.* wiederholt wird. Die Editoren haben sämmtlich die überwiegend bezeugte und durch den neutestamentlichen Sprachgebrauch geschützte Lesart *μόνον* gehalten. Die Redeweisen 2 Joh. 1. Röm. 16, 4 sind einfacher, als an unserer Stelle die apposi-

tionelle Form sein würde. Was übrigens das ἀλλά zu Anfang des zweiten Satzgliedes betrifft, so haben nur unbedeutende Zeugen (bei Wetstein und Griesbach) ein καί eingeschoben; sie lassen aber das ἐν τ. ὕδατι weg und schreiben: ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ πνεύματι. Auch Cod. A, welcher im Anfang des Verses den Zusatz καὶ πνεύματος hat, macht hier eine ähnliche Aenderung, indem er statt ἐν τῷ αἵμ. liest: ἐν τῷ πνεύματι. — Die Präposition ἐν vor τῷ αἵμ. ist ohne kritischen Grund wie in der Vulgata so in der Recepta und den auf dieselbe gegründeten Ausgaben weggelassen. Mit Recht haben Lachmann und Tischendorf das ἐν restituirt. — Die Worte καὶ τ. πνεῦμα κτλ. sind in der äthiopischen Version nicht allein falsch umschrieben: Et in spiritu ille (est) qui testis erit, sondern auch corrumpirt, da der Schluß ὅτι — ἀλήθεια fehlt (vgl. Mill und Griesbach). — Aus der Vulgata haben mehrere, aber nicht alle lateinischen Väter (vgl. Mill) nebst den an die Vulgata gebundenen katholischen Auslegern den Irrthum genommen, nach welchem die Schlußworte von V. 6 im Sinne von Joh. 14, 6 unmittelbar auf Christus, welcher die Wahrheit sei, bezogen werden. So hat nicht nur C. a Lapide, sondern sogar noch Mayer die auf gar keine Auctorität gegründete Erklärung der Vulgata, welche statt τὸ πνεῦμά ἐστ. ἡ ἀλ. Christus liest, vertheidigt. — Der Artikel vor ἀλήθεια ist nur in der syrischen Version (vgl. Wetstein) nicht ausgedrückt. — Zwischen V. 7 und V. 8 finden sich in der Recepta die Worte ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Πατὴρ, ὁ Λόγος καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. Καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, über deren Unächtheit schon durch Wetsteins und Griesbachs Erörterungen kein Zweifel übrig gelassen ist. Der äußerst vorsichtige Griesbach trug deshalb auch kein Bedenken, jene Worte aus dem Texte zu entfernen. Kein Editor und kein Ausleger, welcher durch wissenschaftliche Kritik sich leiten ließ, hat seit der Zeit den Beweis für die Authentie jenes Zusatzes unternommen, welchen Bengel nur in Selbsttäuschung auf die angebliche Auctorität der lateinischen Zeugen

und auf den adamantinus nexus der ganzen Stelle V. 6—12, in welcher der sogenannte V. 7 nicht fehlen könne, in der That aber, wie alle Vertheidiger des Zusatzes, auf das Verlangen gegründet hatte, einen wichtigen locus zu halten. In seiner Rathlosigkeit beschwichtigte Bengel sein kritisches Gewissen mit der Hoffnung, daß noch wichtige Zeugnisse für die unsichern Worte entdeckt werden möchten. In neuester Zeit hat außer dem katholischen Mayer, welcher den selbst für die Vulgata unhaltbaren Vers wegen der päbstlichen Auctorität vertheidigen mußte, nur Sander, welcher auch noch eine beistimmende Abhandlung von Knittel erwähnt, die Authentie der fraglichen Worte gehalten, indem auch er nicht abgeneigt ist, mit Bengel auf neue Zeugen zu harren.

Eine vollständige Erörterung der Gründe wider und für die Authentie von V. 7 erscheint durchaus überflüssig, weil, was von beiden Seiten gesagt werden kann, schon bei Mill zu lesen ist, welcher die fraglichen Worte für ächt hält, indem er meint, daß sie durch ein Versehen ausgefallen seien. Das Gewicht der von ihm, wie von Wetstein und Griesbach aufgeführten Zeugen hat Matthäi durch sämmtliche von ihm verglichene Handschriften verstärkt. Die Sache steht so, daß nicht nur alle griechischen, sondern auch alle lateinischen Handschriften vor dem 10. Jahrhundert, alle alten Versionen (die syrische, arabische, koptische, äthiopische u. a.) und alle griechischen und lateinischen Kirchenväter vor dem 5. Jahrhundert den fraglichen Zusatz im Stiche lassen. Nur zur Erläuterung dieses ohne Zweifel durchschlagenden Zeugnisses, namentlich in Beziehung auf Cyprian, welcher angeblich eine Ausnahme macht, sollen die folgenden Bemerkungen dienen. Die bedeutendsten Streitschriften über den kritischen Werth von V. 7 sind bei Wolf, Lücke und de Wette verzeichnet. Eine geschichtliche Darstellung der Aufnahme, welche V. 7 in den Editionen und in den kirchlichen Versionen gefunden hat, ist außer Wetstein und Griesbach besonders bei Rickli (S. 29 fll. im Anhange) nachzusehen.

Was zuerst die Handschriften des griechischen Textes be-

trifft, so ist anzuerkennen, daß es vier Codices giebt, in welchen V. 7 sich findet; allein dies Zeugnis gilt gar nichts, weil der eine Codex (Cod. Ravianus oder Berolinensis) nur eine Abschrift der Complutensischen Edition ist, während die Codices 34. 162. 173 jenen Zusatz erst aus der Vulgata entlehnt haben. Von dem Cod. 34 ist seit des Erasmus Zeit viel die Rede gewesen; die beiden anderen unbedeutenden Handschriften hat erst Scholz aufgeführt. Erasmus hatte in seinen beiden ersten Ausgaben des N. T. (1516 und 1518) den Zusatz ausgelassen. Durch das Geschrei, welches unverständige Eiferer hierüber erhoben, ließ er sich indessen bewegen, sowohl in seine Version (1521) als auch in seine dritte Edition (1522) die unächten Worte aufzunehmen. Sein Grundsatz war, wie er selbst gerade zu V. 7, in Beziehung auf die dogmatische Bedeutung der Worte *καὶ οὗτοι τρεῖς ἕν εἰσιν* sich äußerte: Pium est nostrum sensum semper ecclesiae judicio submittere. Auch in kritischer Hinsicht schien das Urtheil der Kirche wider ihn zu sein; er schob deshalb den Cod. Britannicus vor, um bei der gelehrten Welt die Aufnahme der unächten Worte einigermaßen zu entschuldigen, zeigte aber dabei deutlich genug, wie er über die ganze Sache dachte, indem er schrieb: Ex hoc codice Brit. reposuimus, quod in nostris dicebatur deesse, ne cui sit caussa calumniandi. tametsi suspicor illum codicem ad nostros esse correctum. Was aber Erasmus nur als Vermuthung auszusprechen wagte, ist eine zweifellose Gewißheit: der Cod. Brit. (oder Montfort. oder Dublin. oder Cod. 34), welcher überdies erst im 15. oder im 16. Jahrhundert geschrieben ist, hat die fraglichen Worte aus der Vulgata, in welcher sie damals gelesen wurden, aufgenommen, und zwar so mechanisch übersetzt, daß der im Griechischen unentbehrliche Artikel vor *πατήρ*, *λόγος* und *πνεῦμα*, wie auch V. 8 vor *πνεῦμα*, *ὕδ.* und *αἷμα*, fehlt. Die Stelle lautet nämlich in jenem Codex: *ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, πατήρ, λόγος καὶ πνεῦμα, καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν. καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, πνεῦμα καὶ ὕδωρ καὶ αἷμα.* Es fehlen die Worte *καὶ οἱ τρεῖς εἰς*

τὸ ἕν εἰσιν. Diese Worte, welche auch in der Complutensischen Edition fehlen und welche gerade die Freunde des übrigen Zusatzes gern entbehrten, weil wegen derselben auch die himmlischen Zeugen nicht in der Einheit des Wesens, sondern nur in der Einstimmigkeit des Zeugnisses erscheinen konnten — weshalb schon Thomas von Aquino die auf dem Lateranconcil vom Jahre 1215 angedeutete Meinung in Gang gebracht hatte, jene Schlußworte möchten von Arianern eingeschwärzt sein — diese Schlußworte nahm Erasmus aus der lateinischen Recension in seine dritte Edition, und fügte endlich in den folgenden Ausgaben die fehlenden Artikel nach eignem Ermessen hinzu.

Daß die Kirchenväter der vier ersten Jahrhunderte die fraglichen Worte nicht gekannt haben, geht deutlich daraus hervor, daß sie dieselben nie anführen. Es ist bekannt, daß die Kirchenväter sehr häufig Beweisstellen gerade für die Lehre von der Trinität gebraucht haben, welche weit weniger zutreffen, als V. 7; wenn nun aber nirgends in den Schriften des Augustin und des Hieronymus, des Athanasius, des Cyrillus Alex. und der Gregore die himmlischen Zeugen angerufen werden, ja wenn z. B. Gregor von Nazianz, Cyrill von Alexandrien und Augustin erst aus V. 8 ein Argument für die Lehre von der Trinität entwickeln (Mill, p. 580 sq. vgl. das Scholion bei Matthäi: οἱ τρεῖς δὲ εἶπε ἀρσενικῶς, ὅτι σύμβολα ταῦτα τῆς τριάδος κτλ.), so zeigen sie unzweideutig an, daß sie den 7. Vers, in welchem das Argument ausdrücklich zu lesen gewesen wäre, nicht kannten.

Aber, sagt man, Tertullian und Cyprian haben die angefochtene Stelle citirt. Tertullian schreibt nämlich einmal (de pudic. 21): Et ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, Pater etc.— eine Stelle, welche nicht den leisesten Anklang an die fraglichen Worte enthält. Das zweite angebliche Zeugnis Tertullians lautet (adv. Prax. 25): Caeterum de meo sumet, sicut ipse de Patris. Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes alterum ex altero. qui tres

unum sunt, non unus. quomodo dictum est: Ego et Pater unum sumus, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem. Aber auch hier hat Tertullian so gewiß nicht den Zusatz V. 7 vor Augen gehabt, als er nicht nur den dogmatischen Gedanken, sondern auch den Ausdruck tres unum sunt unzweifelhaft auf Joh. 10, 30. 16, 15. gründet. Mehr Schein hat allerdings das Zeugnis Cyprians. In der Ep. ad Jubajanum heißt es: Si baptizari quis apud haereticum potuit, utique et — templum Dei factus est. Quaero, cujus Dei? Si creatoris, non potuit, qui in eum non credidit. si Christi, non hujus potest fieri templum, qui negat Deum Christum. si Spiritus Sancti, cum tres unum sint, quomodo Spiritus placatus esse ei potest, qui aut Patris aut Filii inimicus est? An und für sich würde auch hier die Formel tres unum sunt für eine Anspielung auf 1 Joh. V, 7 durchaus nicht gelten können; vielmehr würde dieser Ausdruck im Munde des Cyprian ganz ähnlich wie bei seinem Lehrer Tertullian zu beurtheilen sein, nämlich als eine aus Joh. 10 entwickelte präcise und für den polemischen Zweck sehr geeignete Bezeichnung der wesentlichen Einheit der drei göttlichen Personen. Was diesem Worte Cyprians den Schein eines Zeugnisses verleiht ist der Umstand, daß er an einer andern Stelle bestimmter auf 1 Joh. V, 7 hinzudeuten scheint. Er sagt nämlich (de unit. eccl. p. 79): Dicit Dominus: ego et Pater unum sumus. et iterum de Patre et Filio et Spiritu S. scriptum est: et tres unum sunt. et quisquam credit, hanc unitatem [sc. ecclesiae] de divina firmitate venientem, sacramentis coelestibus cohaerentem, scindi in ecclesia posse? Also neben Joh. 10, 30 wird eine andre Schriftstelle angezogen, in welcher von Vater, Sohn und Geist geschrieben sein soll: et tres unum sunt*). Ohne Zweifel hat Cyprian, indem er das schrieb, an Joh. V gedacht, nämlich entweder an den fraglichen

---

*) Denn so, und nicht et hi tres un. s. ist zu lesen. Vgl. Mill und Griesbach. Das hi in den Editionen und in einigen Handschriften Cyprians ist aus 1 Joh. V, 7 hinzugefügt.

Zusatz V. 7 oder — an V. 8. Das Letztere ist die Ansicht des Facundus von Hermiane, welcher (pro defens. III. capit. L. 1. c. 3) sagt: de Patre, Filio et Spiritu S. dicit: Tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt. in spiritu significans Patrem, — quod Joannis ap. testimonium b. Cyprianus — de Patre, Filio et Spiritu S. intelligit. Minder deutlich ist das gleichzeitige Zeugniß des Fulgentius von Ruspe, welcher (Resp. ad Arian. s. fin.) nach Anführung von V. 7 fortfährt: Quod etiam b. martyr Cyprianus — confitetur dicens: qui pacem Christi et concordiam rumpit, adversus Christum facit. qui alibi praeter ecclesiam colligit, Christi ecclesiam spargit. Atque ut unam ecclesiam unius Dei esse monstraret, haec confestim testimonia de scripturis inseruit: Dicit dominus caet. Es ist also nicht ganz deutlich, ob Fulgentius die Worte 1 Joh. V, 7, welche er selbst als johanneisch anzieht, auch als dem Cyprian vorschwebend gedacht hat, oder ob er nur den von ihm vertheidigten Glaubenssatz als auch von Cyprian bezeugt (confitetur) und aus der Schrift begründet darstellen will; gewiß aber ist, daß Facundus weder selbst den Zusatz V. 7 als johanneisch gebraucht, noch bei Cyprian denselben findet, da er vielmehr den Cyprian als Gewährsmann einer ihm selbst völlig unbedenklichen Ausdeutung der drei irdischen Zeugen (V. 8) anführt. Man entgegnet freilich (vgl. Bengel, Sander), daß wir nicht von Facundus zu erfahren haben, was Cyprians Meinung gewesen sei, und Facundus habe wahrscheinlich seine eigne, auf Augustin gestützte mystische Auslegung von V. 8 auch dem Cyprian zugeschrieben, während vielmehr dieser den V. 7 wirklich gelesen und nicht nöthig gehabt habe, erst durch eine ihm und seiner ganzen Zeit fremdartige Auslegung der drei irdischen Zeugen V. 8 die trinitarische Vorstellung zu gewinnen. Allein wenn auch Facundus nicht als ein authentischer Interpret Cyprians gelten kann, so ist doch sein Zeugniß höchst bedeutend, weil dasselbe aussagt, was allein der ganzen Sachlage entspricht, während es für den historisch-kritischen Richter völlig undenkbar ist, daß Cyprian auf johanneische

Worte sich beziehen sollte, die noch zwei Jahrhunderte nach ihm niemand kennt. Wir wissen, daß Cyprian in dem ungenähten Rocke des Herrn ein Vorbild der Kircheneinheit und in den drei Gebetszeiten eine Andeutung der Trinität (De orat. domin.: In orationibus celebrandis invenimus observasse cum Daniele tres pueros — horam tertiam, sextam, nonam, sacramento scilicet Trinitatis, quae in novissimis temporibus manifestari habebat) gefunden hat, daß er also den mystischen Deutungen keineswegs abhold gewesen ist; wir wissen ferner, daß Augustin und andere Kirchenväter den Geist, das Wasser und das Blut auf die Trinität gedeutet und auf diese Weise in den ächten johanneischen Worten (V. 8) ein dreifaches göttliches Zeugnis gefunden haben; nun fragt es sich, ob man für wahrscheinlicher hält, daß diese Behandlungsweise von V. 8 schon bei Cyprian sich finde, wie Facundus meint, und daß etwa gerade aus dieser mystischen Deutung der drei irdischen Zeugen der Zusatz, welcher drei himmlische Zeugen besonders aufführt, entstanden sei, oder daß Cyprian diesen Zusatz wirklich gelesen habe, welchen selbst Beda noch nicht erwähnt*) und welchen Augustin und alle die Väter sicherlich nicht gekannt haben, welche erst durch Interpretation von V. 8 eine Andeutung der Trinität gewinnen. Cyprian will freilich den Ausdruck et tres unum sunt aus der Schrift entlehnt haben, so daß es scheinen kann, als wenn ihm die Formel des Zusatzes *καὶ οὗτοι τρεῖς ἕν εἰσι*, nicht aber der Schluß von V. 8 *καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσι*, vorgeschwebt habe; allein es ist zu beachten, daß die lateinische Übersetzung (vgl. die Vulgata bei Lachmann) auch in V. 8 lautet et tres unum sunt, und daß insbesondere dem Cyprian wie dem Tertullian gerade diese Formel aus Joh. 10 fest stand.

---

*) Auch in dem Lectionar der gallicanischen Kirche, welches aus dem 7. Jahrhundert stammt, findet sich der Zusatz nicht. Vgl. Mabillon, de liturg. Gallic. libb. 3. Paris. 1685. p. 476. bei E. Ranke, krit. Zusammenstellung der innerhalb der evangel. Kirche Deutschlands eingeführten neuen Perikopenreihen. Berl. 1850. S. 2.

Der Erste, welcher den Zusatz anführt, ist Vigilius von Tapsus, am Ende des 5. Jahrhunderts gewesen; denn niemand hält noch den Prologus galeatus in epp. cathol., in welchem gesagt wird, daß ketzerische Bibelübersetzer den V. 7 ausgelassen hätten *), für ein Werk des Hieronymus, und daß Eucherius von Lugdunum (um 440) nicht als Zeuge jenes Einschiebsels aufgeführt werden darf, hat Griesbach erwiesen. Vigilius (vgl. Bd. I. S. CV) sagt in seiner unter dem Namen des Idacius Clarus herausgegebenen Schrift adv. Varim. Arian.: Joannes evangelista ad Parthos: Tres sunt, inquit, qui testimonium perhibent in terra, aqua, sanguis et caro, et tres in nobis sunt. et tres sunt qui testimonium perhibent in coelo, Pater, Verbum et Spiritus. et hi tres unum sunt. Auch in andern pseudonymen Schriften hat er mehrmals die drei himmlischen Zeugen angeführt (vgl. Griesbach). Nach ihm begegnen wir dem angeblich johanneischen Satze bei dem schon erwähnten Fulgentius (de trin.: Ego, inquit, et pater unum sumus — similiter et illud tres sunt, inquit, qui testimonium dicunt in coelo, Pater, Verbum et Spiritus, et hi tres unum sunt), bei Cassiodor (testificantur in terra tria mysteria, aqua, sanguis et spiritus, quae in passione Domini leguntur impleta. in coelo autem Pater et Filius et Spiritus sanctus, et hi tres unus est Deus), bei Etherius Uxumensis (quia tres sunt, qui testimonium dant in terris, aqua, sanguis et caro, et tria haec unum sunt. et

*) — sicut evangelistas dudum ad veritatis lineam correximus, ita has [epistolas] proprio ordini — reddidimus. — Quae si — ab interpretibus fideliter in latinum verterentur eloquium, nec ambiguitatem legentibus facerent, nec sermonum sese varietates impugnarent, illo praecipue loco, ubi de unitate trinitatis in prima Joannis ep. positum legimus. In qua etiam ab infidelibus translatoribus multum erratum esse a fidei veritate comperimus, trium tantummodo vocabula, hoc est aquae, sanguinis et spiritus, in ipsa sua editione ponentibus et patris verbique ac spiritus sancti testimonium omittentibus, in quo maxime et fides catholica roboratur et patris ac filii ac spiritus sancti una divinitatis substantia comprobatur.

tres sunt, qui testimonium dant in coelo, Pater, Verbum et Spiritus, et haec tria unum sunt in Christo Jesu), bei Carl d. Gr. (Ep. ad Leon. III.: — Pater — Filius — et Spiritus sanctus — haec tria unus Deus est) und andern von Griesbach und Wetstein aufgeführten Schriftstellern. Erwägt man nun die eigenthümlichen Variationen des Hauptgedankens in allen diesen Stellen, in welchen ein angeblich johanneischer Satz wiedergegeben werden soll, bedenkt man ferner, daß in manchen Handschriften bei den ächten Worten V. 7. 8 sich Randglossen finden, wie: τουτέστι τὸ Πνεῦμα τὸ ἄγιον καὶ ὁ Πατὴρ καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ *) zu τὸ πνεῦμα κτλ. und τουτέστι μία θεότης, εἷς θεός zu den Schlußworten von V. 8, oder also: in coelo Pater, Verbum et Spiritus, et tres sunt qui testimonium dant in terra, sanguis, aqua et caro u. s. w. (vgl. Mill p. 580.), bedenkt man ferner, daß die himmlischen Zeugen in einigen lateinischen Handschriften hinter den irdischen Zeugen aufgeführt werden, und daß ein Codex der Vulgata (Cod. Wizanburgensis 99, aus dem 8. Jahrhundert, bei Lachmann) den Zusatz mit einem sicut et einfügt (quia tres sunt, qui testimonium dant, spiritus et aqua et sanguis, et tres unum sunt, sicut et in caelum tres sunt, pater, verbum et spiritus, et tres unum sunt): so wird man nicht zweifeln, daß das Einschiebsel ein bloßes Interpretament sei, dessen Eindringen in den Text man deutlich verfolgen kann. Wie verrätherisch ist in dieser Hinsicht z. B. der von Lachmann angeführte Codex der Vulgata, welcher das sicut et in caelum bietet, ohne zuvor den Zusatz in terra gemacht zu haben!

Die innern Gründe gegen die Authentie des V. 7 sollen im Commentar entwickelt werden; hier mögen noch einige Bemerkungen über die Aufnahme, welche der Zusatz bei den Editoren und Interpreten gewonnen hat, eine Stelle finden (vgl. Rickli a. a. O.). Die Complutensische Edition (1502—14)

---

*) So schreibt Mill. Ob vielleicht ὁ υἱός oder ὁ λόγος αὐτοῦ gemeint ist, oder ob man das Zeugnis des Sohnes von sich selber verstehn soll, erhellt nicht.

nahm den Zusatz, welcher in den meisten Recensionen der Vulgata gelesen wurde, in den Text auf. Auch in den deutschen Bibelübersetzungen vor Luther, welche sämmtlich auf den lateinischen Text gegründet sind, findet sich der ganze Zusatz. Dagegen edirte Erasmus zweimal (s. o.) das Neue Testament ohne den unächten Vers; derselbe fehlt aber auch in der Aldina von 1518, in den Editionen von Gerbelius, Capito (1521—34) u. A. Indessen hatte Erasmus schon 1521 bei seiner Paraphrase und 1522 bei seiner dritten Edition dem Drängen der unkritischen Theologen nachgegeben; dazu kamen die Editionen von Rob. Stephanus (1546—69) und von Beza (1565—76), so daß der Zusatz eine Art von Bürgerrecht im Texte erhielt, welches durch die Recepta sanctionirt erschien. Noch Mill und Bengel hielten die falschen Worte für ächt. Wetstein liest sie im Texte, obwohl er sie als unächt notirte. Griesbach warf sie hinaus, und seitdem hat kein kritischer Editor sie zu restituiren gewagt. — In der Lutherischen Bibelübersetzung hat der unächte Vers keine Stelle. Luther hat sich oft darüber ausgesprochen, daß derselbe „in den griechischen Bibeln" fehle und ein ungeschickter, gegen die Arianer gemeinter Zusatz sei (vgl. seine erste Auslegung). Bugenhagen hielt sogar denjenigen des Anathema würdig, welcher die verkehrten Menschenworte in das Gotteswort wieder einführen wollte; ihm schien der ganze Vers von den Arianern eingeschwärzt zu sein, um die göttlichen Personen in bloßer Einstimmigkeit des Zeugnisses, wie die irdischen Zeugen, nicht aber in Wesenseinheit erscheinen zu lassen. Von H. Emser wurde freilich Luthers Übersetzung arianisch gescholten, indessen von protestantischer Seite scheint zu Luthers Lebzeiten niemand gegen seine Kritik aufgetreten zu sein. Als 1549 in Wittenberg ein Evangelien- und Epistelnbuch, das den unächten Vers enthielt, herauskam, warnte Bugenhagen (Expos. Jonae 1550): obsecro chalcographos et eruditos viros — ut — illam additionem omittant et restituant graeca suae priori integritati et puritati propter veritatem. Auch die Schweizer Zwingli, Oecolampad, Bullinger u. A. waren derselben

Meinung. In einer Züricher Ausgabe der Lutherischen Übersetzung, die bei Froschauer 1529, aber ohne Luthers Namen, herauskam, wurde der erste Versuch gemacht, die unächten Worte einzuschwärzen. In neuen Froschauerschen Drucken (1531 fll.) wurden jedoch diese Worte durch kleinere Typen markirt oder in Klammern eingeschlossen. Erst 1597 ließ man diese Klammern weg, zu derselben Zeit, als in Deutschland (Frankfurt 1593. Wittenberg 1596. 1597. Hamburg 1596) die ersten Ausgaben mit dem unächten Verse erschienen. Aber es kamen noch fortwährend andere Ausgaben, in welchen der V. 7 entweder im Drucke ausgezeichnet (Wittenberg 1599) oder ganz weggelassen war (Wittenberg 1607. Hamburg 1596. 1619. 1620 u. a.). Daß man von Luthers Spur abwich, hatte in dem falschen Interesse der dogmatischen und polemischen Ausleger seinen Grund. Servet, die Socinianer und die Arminianer behaupteten die Unächtheit der Worte, obgleich sie sich sowenig durch dieselben getroffen fühlten, daß Grotius vermuthete, sie möchten von Arianern eingeschwärzt und nachher von Katholikern wieder getilgt sein, und daß im Laufe des 17. Jahrhunderts selbst die Socinianische Version (1630), freilich mit besondern Lettern, und der Rakauer Katechismus (1659) dieselben aufnahmen. Das dogmatische Interesse der kirchlichen Theologen war so überwiegend, daß sie die kritischen Bedenken gar nicht berücksichtigten (S. Schmid, Piscator, Aretius, Hunnius u. A.), wenn sie nicht, wie namentlich Calvin, auf den Zusammenhang der Stelle und auf optimi et probatissimi codices, in welchen der angefochtene Vers enthalten sein sollte, sich beriefen, indem sie voraussetzten, daß die Editoren, wie R. Stephanus und Beza, solche Codices gesehn haben würden. Auch Calov glaubte, mit äußern und innern Gründen, die Ächtheit des Verses beweisen zu können. Spener sah es als ausgemacht an, daß derselbe in den griechischen Handschriften sich finde, aber von den Arianern unterdrückt sei. Bengel endlich, welcher die Unhaltbarkeit des Zusatzes in diplomatischer Beziehung sich nicht verhehlen konnte, stützte sich, indem er denselben für centrum et summam epi-

stolae ausgab, nicht nur auf noch unentdeckte Handschriften, sondern insbesondere auch auf den Zusammenhang, in welchem V. 7 unentbehrlich sein sollte.

In V. 9 haben die meisten Editionen vor μεμαρτύρηκε anstatt des wohlbezeugten ὅτι (AB. Minuskeln. Vulg. Kirchenväter) das scheinbar leichtere ἥν der Recepta. Dieses stammt offenbar aus V. 10, während es viel unwahrscheinlicher ist, daß, wie de Wette und Brückner meinen, jenes ὅτι auf einem Mißverständnis und der falschen Vergleichung von V. 11 beruhe. Lachmann und Tischendorf haben mit Recht ὅτι geschrieben. Die Ausleger halten an dem anscheinend bequemern ἥν fest; nur Lücke und Huther haben die richtige Lesart angenommen. — V. 10. Das τοῦ θεοῦ hinter τ. μαρτυρ., welches in Cod. A, mehreren Minuskeln, der Vulgata, der äthiopischen Version und in Lachmanns Edition sich findet, scheint völlig berechtigt; man ließ die Worte weg (B. Rec. Edd.), weil man sie für überflüßig hielt. — Ob ἑαυτῷ, mit Lachmann und den meisten Editoren, oder αὐτῷ, mit Tischendorf, geschrieben wird, ist für den Sinn irrelevant. Die Zeugen, welche von Wetstein, Griesbach und Lachmann nicht übereinstimmend angegeben werden, scheinen für beide Lesarten ziemlich gleich zu sein. Es wird, wie III, 15, ἑαυτῷ zu lesen sein. — Statt der von B. G. J. al. vertretenen recipirten, auch von Tischendorf gebilligten Lesart τῷ θεῷ haben Grotius, Mill (Proleg. 1210) und Matthäi die allerdings durch A. Vulg. Arab. Äthiop. und andere Zeugen gut empfohlene Variante τῷ υἱῷ, welche von Lachmann in den Text genommen ist, vorgezogen. Aber die Entscheidung für τῷ θεῷ liegt, während die Zeugen als schwankend erscheinen, in der exegetischen Raison. Die Variante οὐκ ἐπίστευσεν (A. Minusk.), gegen welche wichtige Zeugen (B. u. a.) nebst der exegetischen Raison sprechen, ist von keinem Editor der Lesart οὐ πεπίστευκεν vorgezogen. — Hinter μεμαρτύρηκεν am Schlusse von V. 10 fehlt ὁ θεός bei wenigen unbedeutenden Zeugen, z. B. der äthiopischen Version. Mill hielt die Worte für einen Zusatz (Proleg. 1218), obwohl er sie

nicht aus dem Texte zu entfernen wagte. — V. 11. Das ἡμῖν steht bei A. Vulg. Rec. Edd. vor, bei B hinter ὁ θεός. Das ἐστίν steht bei B. Vulg. Rec. hinter, bei A. vor ἡ ζωὴ ἐν τ. υ. αὐτ. — V. 12. Zu dem ersten τὸν υἱόν haben einige Codices bei Wetstein und Matthäi τοῦ θεοῦ zugesetzt: auch Luther hat dies in seiner Übersetzung ausgedrückt. Aber so unberechtigt hier der Zusatz ist, ebenso unbegründet ist nach den Zeugen das zweite Mal die von Mill (Proleg. 503) empfohlene Auslassung. — V. 13. Anstatt des oben in Übereinstimmung mit Lachmann und Tischendorf gegebenen Textes findet sich in vielen Editionen folgende Recension der Recepta: ταῦτα ἔγρ. ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔχετε, καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Allein die Worte, welche hinter ὑμῖν eingeschlossen sind, nämlich τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, haben gar keine diplomatische Beglaubigung. Schon Grotius und Mill (Proleg. 1502) erkannten sie als unächt; Griesbach warf sie aus dem Texte. Ebenso sind die Worte καὶ ἵνα πιστεύητε von den Zeugen verlassen. Cod. A, Vulg. u. a. lesen οἱ πιστεύοντες, was schon Griesbach in den Text schrieb. Wetstein nennt auch den Cod. B unter den Zeugen für diese Lesart, während nach Lachmanns Angabe diese Handschrift τοῖς πιστεύουσιν hat. Jedenfalls ist allein die kürzere Lesart durch die Zeugen beglaubigt. Dagegen kann man freilich (vgl. de Wette) vermuthen, daß die kürzere Lesart aus dem Bestreben entstanden sei, den anscheinenden Widerspruch, daß Johannes an schon Gläubige (τοῖς πιστ.) schreibe ἵνα πιστ., zu vermeiden. Es läßt sich aber auch denken, daß, vielleicht im Hinblick auf Joh. 20, 31, die vollere Recension aus der kürzern Lesart gebildet sei. —

Es mag gestattet sein, die Erklärung des ebenso schwierigen als inhaltsreichen Abschnittes V. 6—13 mit den Worten einzuleiten, in welchen Calov (zu V. 8) den dogmatischen Gehalt desselben, insbesondere der VV. 6—8, zusammenfaßt. Calovs Sätze können in exegetischer und in dogmatischer

Hinsicht für den Ausdruck dessen gelten, was bei den lutherischen Theologen seiner Zeit anerkannt war; aber auch in der Geschichte der Auslegung unserer Stelle überhaupt erscheint die Darstellung des Calov als eine Art Epoche, indem er die theologischen Resultate der älteren orthodoxen Auslegung gleichsam summirt und zugleich auf die nachfolgenden Interpreten, z. B. Bengel und Sander, einen bedeutenden Einfluß übt. Er sagt: Ex hac Johannea διηγήσει patet, quomodo tum mysterium τῆς ὑπεραγίας τριάδος inde asseratur, siquidem hic habemus trinitatis vocem, personarum divinarum pluralitatem, earum trinitatem et ordinem, nec non ὁμοουσίαν vel essentiae unitatem, Spiritus S. personalitatem, ut et cujusque personae divinae proprietatem, quam nomina exhibent secundum scripturae sensum exposita. tum verbi atque sacramentorum naturam et indolem, et verbi quidem divinam originem et auctoritatem, quam inse et independenter ab ecclesia habet, ejusdem prout in scripturis, per quas Deus testatur, in ecclesia habetur, perspicuitatem et efficaciam vel virtutem; sacramentorum vero numerum, quod duo tantum sunt, non plura in N. T., ut et communem usum, quod laici a sanguinis Christi in S. coena perceptione excludendi non sint, quia per sanguinem de fide confirmari et mundum vincere adeoque illud Dei testimonium etiam λαμβάνειν, recipere, debent, necnon effectum salutiferum, quod non nuda signa sint, sed media ἐνεργητικά, tum notarum ecclesiae definitionem, quod nempe hae, non aliae sint notae ecclesiae propriae: verbi praedicatio et sacramentorum baptismi et eucharistiae usurpatio, utpote quae testimonia sunt sufficientia ad salutem nostram de Jesu Christo, adeoque et sufficientia ecclesiae, in qua salus ista viget etc.

Für Calov, welcher das dogmatische System zur Richtschnur seiner Exegese machte, war es leicht, die johanneischen Sätze, welche in der That in die volle Tiefe des christlichen Glaubenslebens reichen, zu einem dogmatischen Compendium in nuce zu gestalten; dabei zweifelte er nicht, daß die Gründe, welche der Antitrinitarier Schlichting gegen die Authentie

des Zusatzes V. 7 mit Sachkenntnis, Scharfsinn und Mäßigung entwickelt hatte, für bloße nugae zu halten wären. Aber weder die kritische noch die exegetische Wissenschaft darf sich durch den Schein eines willkommenen Resultates bestechen lassen; und wenn z. B. gegen die unmittelbare Deutung von τὸ αἷμα auf das heilige Abendmahl der neutestamentliche und patristische Sprachgebrauch geltend gemacht wird, in welchem diese Erklärung durchaus keine Stütze findet, so kann man nicht mit S. Schmidt antworten: Spiritus S., qui per apostolum nostrum locutus est, nemini obligatus est ad reddendam causam verborum suorum, oder mit Sander: kraft des Zusammenhanges müsse τὸ αἷμα das Abendmahl bedeuten und „unsere Stelle selbst, wenn auch ein ἅπαξ λεγόμενον, sei Zeugnis dafür, daß ein Evangelist vom heil. Abendmahle sich so ausdrücken könne, wie Johannes hier gethan", und Johannes habe nicht nöthig gehabt, „auf den Sprachgebrauch der nachkommenden Kirchenväter zu warten, wenn er es für gut gefunden habe, unter dem αἷμα das Abendmahl zu verstehn". Bei solchen Grundsätzen ist eine exegetische Wissenschaft nicht mehr möglich.

Schon um in dem Gewirre der einander durchkreuzenden Auslegungsweisen sich nicht zu verwickeln, muß man, ehe zur Erklärung des Einzelnen geschritten wird, den Text im Ganzen darauf ansehn, ob er nicht einige Haltpuncte darbiete. Lücke und Huther sind hierin, freilich nur mit Beziehung auf ein wichtiges einzelnes Moment, nämlich die Erklärung von ὕδωρ und αἷμα, vorangegangen. Huther erinnert, daß V. 6 nur der Geist, nicht auch das Wasser und das Blut, als zeugend erscheine, und daß die Ausdrucksform οὗτ. ἐστιν ὁ ἐλθών genau zu erwägen sei. Aber im Grunde bedeutet die erste Regel nicht viel mehr als die von selbst sich verstehende zweite, indem schon V. 7 das Wasser und das Blut als Zeugen sammt dem Geiste genannt werden, so daß es sich nur um das Verhältnis des Geistes zu dem Wasser und dem Blute handelt, um den Fortschritt von V. 6 zu V. 7 zu verstehn. Weiter greifen die von Lücke bezeichneten hermeneutischen Gesichts-

puncte, wenngleich auch diese nicht völlig genügen. Lücke geht davon aus, daß nach dem Zusammenhange (vgl. V. 1—5. V. 13 fll.) unsere ganze Stelle eine bestimmte polemische Tendenz nicht habe, daß vielmehr Johannes nur „in Beziehung auf die Schwankungen des Glaubens in den Gemeinen" (vgl. S. 282) den Glauben der Christen an den Sohn Gottes gegen den Unglauben überhaupt rechtfertigen wolle; deshalb, sagt er, dürfen die Ausdrücke ὕδωρ und αἷμα nicht aus einem speciell polemischen Zwecke erläutert werden. — Dieser Canon ist unsicher und in gewissem Sinne unrichtig. Wir wissen aus II, 18. IV, 1 fll., daß es Irrlehren gab, welche den Grund des christlichen Glaubens gefährdeten; nun aber ist unverkennbar, daß Johannes in den VV. 6—12 gerade jene christliche Grundwahrheit, daß Jesus der Christ sei, erweisen und etwaigen Schwankungen des Glaubens gerade in diesem Hauptpuncte abhelfen will. Was liegt also näher, als eine, wenn auch nicht ausdrückliche oder unmittelbare, polemische Absicht zu statuiren? Dabei sind wir aber allerdings mit Lücke der Meinung, daß mit den Ausdrücken ὕδωρ und αἷμα nicht die wirkliche Leiblichkeit des Herrn bezeichnet sei, wie sich aus der Erklärung des Einzelnen, nicht aber von vorn herein „aus dem allgemeinen Eindrucke und Zusammenhange des Ganzen" ergiebt. — Zweitens, sagt Lücke, muß durch ὕδωρ und αἷμα nicht sowohl etwas Eigenschaftliches in der Person, als vielmehr etwas Thatsächliches in der ἀποστολή, dem ἔρχεσθαι, Jesu Christi angedeutet sein, sonst könnten ὕδωρ und αἷμα nicht als für sich bestehend und außer Christo für die persönliche Würde desselben zeugend erscheinen. Das angedeutete Thatsächliche aber muß, den Weissagungen von dem ἐρχόμενος entsprechend, die wesentlichsten Beglaubigungsmomente für die Messianität Jesu enthalten, und zwar in besonderer Beziehung auf die versöhnende Thätigkeit, oder die reinigende, weltüberwindende Kraft Christi. Mit diesem zweiten Canon sind die beiden folgenden zu verbinden: daß nämlich in dem nachdrucksvollen Zusatze οὐκ ἐν τ. ὕδ. μόν. ἀλλ' ἐν τ. ὕδ. καὶ τῷ αἵματι die Andeutung liege, daß solche Thatsachen im Leben

Jesu gemeint seien, die factisch irgendwie auseinander lagen, deren jede für sich ein messianisches Beglaubigungsmoment enthielt, die aber, in ihrer Bedeutung wesentlich Eins und einander ergänzend, nur vereinigt mit einander und mit dem πνεῦμα erst die volle μαρτυρία τοῦ θεοῦ für die Messiaswürde Jesu Christi gewähren konnten. Endlich, schließt Lücke, können unter ὕδ. und αἷμ. nur solche Thatsachen gemeint sein, die ohne nähere Bezeichnung von den Lesern in Erinnerung an die Geschichte Jesu und im Zusammenhange der johanneischen Symbolik leicht verstanden werden konnten. — Unbedingt anzuerkennen ist unter diesen Sätzen Lückes jener erste, daß ὕδωρ und αἷμα nichts Eigenschaftliches in Jesu bezeichnen können; denn eine solche Meinung würde eine unerhörte Bildlichkeit in der Redeweise voraussetzen, wie sie zumal an unserer Stelle, wo es sich um eine sehr reale Wirkung des zeugenden Wassers und Blutes handelt, ganz undenkbar ist. Jene Bemerkung Lückes zielt gegen diejenigen, welche das ὕδωρ geradezu als bildliche Bezeichnung des unschuldigen Lebens Jesu verstanden haben (vgl. Grotius u. A.). Im Übrigen bedürfen die Lückeschen Regeln, welche selbst erst aus der Erklärung des Einzelnen abgeleitet scheinen, einer genauern Prüfung, welche sich im Verlaufe der Auslegung von selbst ergeben wird. Schon hier ist aber zu bemerken, daß Johannes eine Beziehung der Ausdrücke ὕδωρ und αἷμα auf alttestamentliche Weissagungen und entsprechende messianische Erwartungen durch nichts andeutet, und daß es sich fragt, ob man dem ὕδωρ und αἷμα mit einer Erklärung aus der alt= und neutestamentlichen, insbesondere der johanneischen „Symbolik" genugthut. Wir werden sehn, wie man wegen der zu starken Betonung des symbolischen Momentes die reale Bedeutung der nach V. 7 noch gegenwärtig Zeugenden nicht genug gewürdigt, und deshalb weder den starken Zusammenhang der ganzen Argumentation von V. 6 bis V. 12, noch die eigenthümliche Kraft der schlagenden Apologetik des Apostels richtig erkannt hat. Die Spitze derselben tritt V. 11. 12 so deutlich und in einem bei Johannes so oft ausgesprochenen Hauptgedanken hervor,

daß von jenem Abschlusse aus nicht nur der Gang der Entwickelung von V. 6 an, sondern auch der Zusammenhang von V. 6 fll. mit dem Vorhergehenden zu verstehn ist und die Einzelauslegung einige textgemäße Normen gewinnt. Unzweideutig sagt dort der Apostel: das Zeugnis Gottes, nämlich für seinen Sohn V. 9, ist dieses, besteht darin, daß Gott uns das ewige Leben gegeben hat. In dem Sohne ist das Leben; nur der also, welcher den Sohn hat, hat das Leben. Wir nun, die wir glauben (vgl. V. 13 *οἱ πιστεύοντες*), haben wirklich das ewige Leben empfangen; also können wir nicht zweifeln, daß Jesus der Christ V. 6, der Sohn Gottes (V. 5. 9. 10. 12. 13), sei. Es fragt sich nun, wie der Gedankengang von V. 6 an zu diesem Abschlusse hinführt. Wir müssen, nachdem wir V. 11. 12 bei dem Ziele angelangt sind, den zu demselben hinleitenden Weg übersehn können. Unmöglich ist dies freilich für alle die Ausleger, welche den Schlußgedanken selbst nicht richtig auffassen. Wenn man das *ἡμῖν* nicht ausschließlich von den an Christum Gläubigen, sondern von den Menschen überhaupt versteht und demgemäß das *ἔδωκεν* in ein dare decrevit, promisit umsetzt (S. Schmidt, Socin, Episcop u. A.), wenn man statt des ewigen Lebens selbst, welches die Gläubigen wahrhaftig haben, die spes vitae aet. oder das jus ad vit. aet. einschiebt (Socin, Grotius u. A.), oder auch wenn man den einfachen Ausdruck *αὕτη ἐστ. ἡ μαρτυρία, ὅτι κτλ.*, durch welchen das ewige Leben, wie es die Gläubigen haben, eben als das Zeugnis selbst dargestellt wird, so umdeutet, daß das ewige Leben als intentio oder finis (N. de Lyra), als „Erfolg" oder „Segen", als „Bewährung", „Erweisung", „Erprobung", oder „innere Erfahrung" des göttlichen Zeugnisses, kurz irgendwie unterschieden von diesem erscheint (Baumgarten-Crusius, Huther, de Wette, Rickli u. A.), oder endlich wenn man die *μαρτυρία* zu einer res promissa macht (S. Schmidt; vgl. Sander: „was uns Gott bezeuget und beschwöret, die Summe seines Zeugnisses") — in allen diesen Fällen ist mit der Verletzung der Form eine schiefe Auffassung des Gedankens gegeben. Selbst

Lückes Umschreibung: „der wesentliche praktische Inhalt dieser *μαρτ. τ. θ.* ist dieser, daß uns Gott das ewige Leben wirklich gegeben hat, aber in seinem Sohne, d. h. durch den Glauben an denselben", ist nicht ohne ein fremdartiges Moment. Der Apostel meint: die Thatsache, daß wir durch den Glauben an Jesum Christum das ewige Leben haben, ist ein unwidersprechlicher Beweis dafür, daß Jesus Gottes Sohn ist, ist ein Zeugnis Gottes für seinen Sohn, weil Gott eben durch Jesum Christum uns das Leben gegeben hat. Von hier aus rückwärtsblickend können wir den Zusammenhang mit V. 9. 10 und weiterhin selbst mit V. 6—8 schon einigermaßen übersehn, so daß auch für die noch dunkeln Partien wenigstens die Richtung sich ergiebt, in welcher die Erklärung zu finden sein wird. Das Zeugnis Gottes nämlich (V. 11. V. 9), welches wir, wenn wir an den Sohn Gottes glauben, in uns haben (V. 10), muß nach dem Zusammenhange zwischen V. 7. 8 und V. 9 irgendwie zusammenfallen mit dem Zeugnisse des Geistes, des Wassers und des Blutes, wobei jedoch zu beachten ist, daß nach V. 6 zunächst nur der Geist als Zeuge erscheint, während das Wasser und das Blut Dinge sein müssen, welche, wie sie gegenwärtig in der Christenheit zeugen (V. 7), so auch als vergangen in das rein historische Leben Jesu Christi gehören, (*ὁ ἐλθὼν δι' ὕδ. κ. αἵμ.* V. 6), nun aber eben kraft ihres fortwährenden, mit dem Geiste zusammengehörigen Zeugnisses (V. 7. 8) den Gläubigen gewährleisten, daß der historische Christus (*ὁ ἐλθών κτλ.* V. 6) der Sohn Gottes ist. Unmöglich erscheint also z. B. die Ansicht, daß *τὸ ὕδωρ* eine bildliche Bezeichnung der puritas et innocentia tum vitae tum doctrinae Christi (Socin) sei; überhaupt kann das Symbolische, wenn es wirklich sich ergeben sollte, nur in der Ausdrucksform liegen, denn die drei Zeugen Geist, Wasser und Blut sind ihrem Wesen nach so voll wirklicher Kraft, daß in ihnen das Zeugnis Gottes (V. 9), nämlich das den Gläubigen gegebene ewige Leben (V. 11), liegt.

Haben wir aber den Hauptinhalt der VV. 6—12 richtig erkannt, so werden wir auch den Zusammenhang derselben mit

dem Vorhergehenden nachweisen können. Die meisten Ausleger, namentlich die ältern bis auf Bengel, welchem Steinhofer und Sander nachfolgen (vgl. auch Jachmann und Mayer), finden in V. 6 fll. den Beweis oder die Erklärung für das V. 5, oder V. 1—5, Gesagte. Diese Ansicht erscheint freilich mannichfach modificirt. Oecumenius meint, daß der Apostel, nachdem er den aus Gott Geborenen den Sieg über die Welt zugeschrieben habe, nun erkläre, auf welche Weise man aus Gott geboren werde, nämlich δι' ὕδατος καὶ αἵματος. ὁ γὰρ ἐλθὼν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς δι' ὕδατος ἀναγεννᾷ καὶ αἵματος. Aber abgesehn von dem nach Form und Inhalt textwidrigen ἀναγεννᾷ spricht gegen Oecumenius wie gegen Socin, Schlichting, Episcop, S. Schmidt (es werde V. 6—10 die veritas subjecti, nämlich daß Jesus Gottes Sohn sei, V. 11 die veritas praedicati de subjecto, nämlich daß der an Jesum Christum Gläubige die Welt besiegt habe, bewiesen), Bengel (Causam exponit, cur ei demum, qui credit Jesum esse filium Dei, victoriam ex mundo adscribat, quia nempe illa in Jesum Dei filium fides invictum robur habet, a testimonio hominum, satis eo quidem firmo, sed multo magis a testimonio Dei absolutam firmitudinem habente) und gegen alle andern Ausleger, welche in V. 6 fll. den ausdrücklichen Beweis für das unmittelbar vorher Gesagte gefunden haben, der Umstand, daß weder ein solcher Beweis erwartet werden kann, noch irgendeine bestimmte Beziehung in V. 6 fll. auf V. 5 als auf etwas eines Beweises Bedürftiges zurückweist. Selbst in der fragenden Redeweise V. 5 spricht sich die unzweifelhafte Gewißheit des Gesagten aus. Deshalb kostet es auch den Auslegern, je sorgfältiger sie dem Texte entsprechen wollen, desto größere Mühe, dem widerstrebenden Texte V. 6 fll. die fremdartige Beziehung aufzudringen (vgl. S. Schmidt und Bengel).

Auch Rickli statuirt eine unmittelbare Verbindung zwischen V. 6 fll. und V. 5, indem er V. 4—12 die innere Begründung des Glaubens findet, nämlich in den einleitenden VV. 4. 5 die Schilderung seiner Kraft, V. 6—9 den Nach=

weis für die Wahrheit und V. 10—12 die Erinnerung an die innere Erfahrung desselben. Aber die VV. 4. 5 sind keineswegs einleitende, schließen vielmehr den zweiten Haupttheil des Briefes ab; und gegen die vorgeschlagene Unterscheidung von V. 6—9 und V. 10—12 dürfen wir schon nach dem, was sich vorhin über den Hauptinhalt von V. 6 fll. uns ergeben hat, bemerken, daß der Nachweis für die Wahrheit des Glaubens eben aus der innern Erfahrung desselben, nämlich aus dem ewigen Leben, das wir im Glauben haben, erhoben wird. Letzteres gilt auch gegen de Wette, Huther u. A., welche ähnlich wie Rickli zwischen dem göttlichen Zeugnisse durch Geist, Wasser und Blut und der Erprobung oder Bewährung dieses Zeugnisses, dem ewigen Leben, unterschieden haben. Am besten scheint uns Lücke den Sinn des Apostels zu treffen, wenn er den Inhalt von V. 6—12 so angiebt: „In Beziehung auf die Schwankungen des Glaubens in den Gemeinen zeigt nun Joh. in der Kürze, daß der Glaube an Jesum den Christ hinlänglich begründet sei, und auf einem dreifachen Zeugnisse Gottes beruhe, dem niemand sich entziehen könne, ohne sich mit Gott in Widerspruch zu setzen und des ewigen Lebens verlustig zu gehn". Bei der Auslegung aber erscheint Lücke selbst als Vorgänger von de Wette, was auch darin begründet ist, daß er das Symbolische in Wasser und Blut so stark betont, daß als realer Gehalt des in ihnen und dem Geiste liegenden göttlichen Zeugnisses das ewige Leben selbst nicht deutlich hervortreten kann.

Weil mit V. 5 eine Gedankenreihe, wie uns scheint der zweite, mit II, 29 begonnene Haupttheil des ganzen Briefes, völlig abgeschlossen ist und in den VV. 6—13 durchaus keine directe Zurückweisung auf einen besondern Satz sich findet, vielmehr es sich hier um die christliche Grundwahrheit selbst handelt, so muß der Abschnitt V. 6—13 im Verhältnisse zu dem ganzen Briefe aufgefaßt werden. Hierauf führt auch der Schlußvers V. 13, welcher dem Eingange I, 1—4 entsprechend (vgl. V. 13. *ταῦτα ἔγραψα ὑμ. ἵνα κτλ.* und I, 4. *ταῦτα γράφομεν ὑμ. ἵνα κτλ.*) dem unmittelbar vorhergehenden

Schlußabschnitte V. 6—12 eine ähnliche Stellung zu dem ganzen Briefe anzuweisen scheint, wie der Eingang I, 1—4 an seinem Theile einnimmt. Die VV. 14—21, deren Hinzufügung unten erläutert werden muß, können uns nicht abhalten, die abschließende Art der VV. 6—13, insbesondere des V. 13, anzuerkennen. Wenn nun der Apostel, abgesehn von der noch zweifelhaften Bedeutung des ὕδωρ und αἷμα, jedenfalls den Geist, welchen wir schon III, 24 als innern Gewährsmann unserer Gottesgemeinschaft kennen gelernt haben, als denjenigen göttlichen Zeugen anruft, welcher uns, die wir im Glauben an Jesum Christum das ewige Leben wahrhaftig haben, die Wahrheit unsers Glaubens besiegelt: so ist des Apostels apologetische Absicht eigentlich nicht zu verkennen. Gleichwie Paulus z. B. Gal. 3, 2 die irrenden Galater aus ihrer eignen geistlichen Erfahrung eines Bessern belehrt, so beruft sich hier Johannes auf das göttliche Zeugnis für die christliche Grundwahrheit, welches die Gläubigen an dem in ihnen wirklich und wahrhaftig vorhandenen ewigen Leben besitzen. In dem Sohne Gottes ist das ewige Leben. Hat aber Johannes zu Anfang seines Briefes das apostolische Augen- und Ohrenzeugnis dafür angeführt (I, 1 fll.), daß der historische Jesus Christus der Sohn Gottes, das ewige Leben selbst, ist, so weist er nun seine Leser auf die Selbstgewißheit ihrer eignen Erfahrung von dem Leben, das sie nirgends anders, als in eben dem Jesus Christus gefunden haben, welcher also der Sohn Gottes sein muß (vgl. Joh. 1, 14). So, scheint uns, stützt sich Johannes im Anfange und am Schlusse seines Briefes, welcher überall auf dem Cardinalpuncte des Christenthumes ruht, auf die beiden Argumente, welche im Wesentlichen die ganze Apologetik begreifen, nämlich das äußerliche, historische Zeugnis der Jünger, welche mit dem Herrn ein- und ausgegangen sind, und das innerliche, nicht logisch-formale, sondern ethisch-reale Zeugnis, welches in der theologischen Sprache das testimonium Spiritus Sancti heißt.

V. 6. Zu dem Pronomen οὗτος hat der Scholiast I angemerkt: δηλαδὴ ὁ υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ· οὗτος γὰρ

καὶ ἐσαρκώθη. Dieselbe Beziehung des Pronomens auf den Prädicatbegriff V. 5 ist von Knapp und von Huther statuirt, während die übrigen Ausleger in dem οὗτος die zunächst sich darbietende Zurückweisung auf das Subject Ἰησοῦς V. 5 anerkennen. Jene Ansicht ist von Huther, welcher aber die von Knapp für nöthig gehaltene, die Satzglieder ὁ ἐλθ. — αἵματος und Ἰησ. ὁ Χριστ. umstellende Construction mit Recht beseitigt hat, die letztere Meinung ist besonders von Lücke vertheidigt. Huthers Argumentation ruht auf der unrichtigen Voraussetzung, daß V. 6 „die Identität des υἱὸς τ. θ. und des durch Wasser und Blut Gekommenen, d. i. Jesus der Christus", hervorgehoben werden solle, solchen Gnostikern gegenüber, welche „es leugneten, daß der durch Wasser und Blut gekommene Jesus der Sohn Gottes sei, indem sie bloß eine vorübergehende Verbindung dieses mit jenem annahmen". Hiemit stimmt auch die erste gegen die gewöhnliche Auslegung gerichtete Bemerkung: „daß Jesus getauft worden und am Kreuze gestorben, bedurfte keiner Bestätigung, dies war allgemein, auch von den Häretikern, zugestanden". Durch dies alles erhalten die Textworte die ganz ungehörige Vorstellung, daß der historische Jesus, obgleich er der durch Wasser und Blut Gekommene ist, doch Gottes Sohn sei; während Johannes vielmehr durch das Wasser und das Blut beweisen will, daß Jesus Gottes Sohn, der Christ, sei. Dieser, Jesus, will Johannes sagen, ist derjenige, welcher die Kennzeichen des Messias an sich getragen hat, derjenige, welcher mit Wasser und Blut gekommen ist, Jesus der Christ; eben durch das Wasser und das Blut ist er als der Christ, oder als der Sohn Gottes im Fleische (V. 5. IV, 2 fll.), erwiesen (V. 6) und wird auch noch gegenwärtig durch dasselbe Zeugnis als Gottes Sohn erkannt (V. 7. 9. 10 fll.). Auch der andere Grund, welchen Huther gegen die gewöhnliche Deutung des οὗτος anführt, daß das Ἰησοῦς in dem appositionellen Satzgliede Ἰησ. ὁ Χριστός überflüssig, also störend erscheine, ist ohne Kraft; denn Lücke hat ganz Recht, wenn er diese letzten Worte als Apposition des ganzen Satzes οὗτος — αἵματος ansieht

und dabei bemerkt, daß „der eigentliche Nachdruck auf dem durch ὁ ἐλθὼν κτλ. erwiesenen Prädicate ὁ Χριστός liege.“ Allerdings ist auch das Ἰησοῦς nicht ohne Bedeutung. In der vollen Benennung Ἰησ. ὁ Χρ. wird das Resultat des Satzes οὗτος — αἵματος, zu welchem die Apposition gehört, kräftig zusammengefaßt. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Apposition Ἰησ. Χρ. τ. κυρ. ἡμ. Röm. 1, 4. Die specielle Polemik, welche Huther andeutet, liegt nicht in dem Texte.

Dieser Jesus, welchen der Apostel V. 5 Gottes Sohn genannt hat und welchen er jetzt den Christ nennt, ist als solcher zu erkennen aus dem Wasser und dem Blut, womit er gekommen ist — οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος. Daß die Worte δι' ὕδατ. κ. αἵμ. unmittelbar zu ὁ ἐλθών, nicht aber zu ἐστίν gehören, kann für allgemein anerkannt gelten. Die letztere contorte Construction, welche von J. C. K. Hofmann (Schriftbeweis. II. 1. S. 331. Nördlingen 1853) vorgetragen ist, hat auch den N. T. Sprachgebrauch gegen sich, in welchem der Ausdruck ὁ ἐλθών, als Bezeichnung des erschienenen Messias, des ἐρχόμενος (Matth. 11, 3), sich nicht findet; vielmehr erscheint der Ausdruck ὁ ἐρχόμενος so fest, daß derselbe auch auf den erschienenen Messias bezogen wird, Joh. 11, 27. Abgesehn von der Hofmannschen Construction haben schon Corn. a Lap., Tirinus, Calov, J. Lange, Bengel, Heumann, Knapp u. A. das ὁ ἐλθών mit ausdrücklicher Beziehung auf die Vorstellung des ἐρχόμενος gedeutet; aber man wird höchstens eine leise Anspielung statuiren dürfen (vgl. auch Lücke, Huther u. A.). Wenn man ὁ ἐλθών geradezu erklärt „der wirklich erschienene Zukünftige“, so wird man dahin geführt, die Worte δι' ὕδατος κ. αἵμ. nicht mit ὁ ἐλθών — was dann keiner nähern Bestimmung bedarf — sondern mit ἐστίν zu verbinden. Der Begriff des ἔρχεσθαι ist aber hier derselbe wie IV, 2. 3.

Was zunächst die Form der schwierigen Worte anlangt, so ist gleicherweise der Artikel vor ἐλθών und die aoristische, also die rein historische Vergangenheit bezeichnende, Zeitform zu be-

achten. Der Artikel verleiht dem Participium eine substantivische Bedeutung (vgl. V. 5. V. 1. Joh. 1, 33); der Ausdruck οὗτ. ἐστ. ὁ ἐλθών ist also nicht zu erklären „dieser kam", sondern „dieser ist derjenige, welcher kam", wie auch Huther mit Recht hervorgehoben hat. Und wenn Luther, Hunnius, S. Schmidt, Spener, J. Lange, Rickli, Sander u. A. die aoristische Form verletzt und entweder geradezu falsch im Präsens „der da kommt", oder ungenau und verwirrend „der gekommen ist und kommt" erklärt haben, so liegt dem eine voreilige Herbeiziehung von V. 7 fll., wo das gegenwärtige Zeugnis des Wassers und des Blutes geltend gemacht wird, zum Grunde (vgl. z. B. J. Lange, welcher ausdrücklich den Aorist betont, dann aber das venisse erweitert: sed ita, ut ad suos venire seu eos ex gratia visitare nunquam sit desiturus). Schon Oecumenius ist, wie vorhin angedeutet wurde, in diesen Irrthum verfallen. Besser ist die Bemerkung von Socin und Calov, welche mit N. de Lyra, Calvin, Aretius, Schlichting, Grotius, Calov, Bengel, Heumann, Steinhofer, Carpzov, Knapp, Jachmann und den Neuern der historischen Bedeutung des Aorist genügt haben, daß das von Johannes geltend gemachte Zeugnis nicht nur in dem historischen Leben Jesu Christi sich gefunden habe, sondern auch noch fortwährend in der Kirche Christi sich vorfinde. Aber weder Socin mit seiner rationalisirenden Symbolik, noch Calov mit seinem Dogmatismus haben die apostolischen Gedanken richtig erläutert.

Die Bedeutung des ἐλθεῖν haben, abgesehn von Hofmann, alle Ausleger insofern übereinstimmend aufgefaßt, als sie das Kommen nicht von der Geburt, sondern von dem öffentlichen Auftreten (vgl. zu IV, 2. S. 269) verstanden haben. Denn so verschieden auch die Ansichten über die zu ὁ ἐλθών hinzugefügten Bestimmungen sind, so ist doch die Beziehung von τὸ αἷμα auf den Tod des Herrn nur von wenigen Interpreten, die auf ganz eigenthümliche Irrthümer verfallen sind, verkannt. Und selbst diese Ausleger (Wetstein, Paulus) haben den wesentlichen Sinn des ἐλθεῖν richtig verstanden.

Auch N. de Lyra und Bengel, welche ἐλθεῖν durch venisse in mundum wiedergeben, können dabei nicht an die Geburt, wenigstens nicht an diese allein, gedacht haben.

Ohne besondere Schwierigkeit ist ferner die Präposition διά in ihrer Verbindung mit ὁ ἐλθών. Der Sinn derselben wird dadurch angedeutet, daß sogleich ein ἐν an die Stelle des διά tritt. Umgekehrt geht ἐν in διά über 2 Cor. 6, 7; die treffendsten Parallelen zu unserer Stelle hat schon Bengel angezogen, Hebr. 9, 7. 12. 25. Im Allgemeinen stehen διά und ἐν dem χωρίς entgegen, aber sie bedeuten noch mehr als οὐ χωρίς oder cum, wie Socin, Schlichting u. A. umschreiben (vgl. auch Carpzov, welcher erläutert adfuit cum aqua et sanguine, und so zu der Deutung gelangt attulit secum atque instituit, nämlich die beiden Sacramente, Taufe und Abendmahl). In διά liegt zugleich (vgl. Kühner II, S. 281. 275. Winer S. 362) die Vorstellung, daß der durch Wasser und Blut gekommene Jesus eben „vermittelst" derselben legitimirt, als der Christ erwiesen sei (vgl. Lücke, Huther). Ähnlich, aber eigenthümlich nüancirt, ist die Bedeutung des ἐν (s. u.). Die Ausleger haben auch meistens, durch den Zusammenhang geleitet, jene in διά angedeutete Beziehung gemerkt und in richtigem Sinne umschrieben: declaratus, manifestatus est filius Dei per aq. (Aretius, J. Lange), apparuit id quod erat, fil. D. (Grotius), „hat sich geltend gemacht, ist bewährt durch — u. s. w. (Lücke, de Wette, Brückner, Huther; vgl. auch N. de Lyra, Calvin, Calov, Bengel, Heumann, Knapp, Sachmann u. v. A.).

δι' ὕδατος καὶ αἵματος. So verschieden auch die Ausleger über den Sinn dieser Worte geurtheilt haben, so kommen doch, weil viel Willkührliches leicht erkannt wird, nur wenige Hauptansichten, unter welchen gewählt werden muß, in Betracht. Der Context selbst giebt zwei unverletzliche Normen der Auslegung an die Hand. „Wasser" und „Blut" müssen erstlich ebensowohl in das rein historische Leben Jesu Christi gehören (V. 6. ὁ ἐλθὼν δι' ὕδ. κτλ.), als noch gegenwärtig

Zeugen für Christum sein (V. 7. 8); und zweitens können ὕδωρ und αἷμα nicht rein symbolisch gemeint sein, sondern sie müssen etwas so Reales und Kräftiges bezeichnen, daß durch dieselben das göttliche Zeugnis (V. 9 fll.) gegeben, also den Gläubigen der Besitz des ewigen Lebens vermittelt werden kann. Gegen beide Kanones und gegen den Sprachgebrauch verstößt Wetstein (vgl. auch Schultheß, bei de Wette, und Paulus), indem er erklärt: Probavit se non phantasma, sed verum hominem esse, qui ex spiritu (sive aëre, v. 8), sanguine et aqua seu humore constaret (Joh. 19, 34). Falsch ist ferner, nach dem Zusammenhange und nach dem Sprachgebrauche, die rein symbolische Auslegung. Von derselben finden sich zwei Hauptarten, die eine durch Socin und seine Geistesverwandten, die andere, in welcher schon Clemens Alex. vorangegangen ist, besonders durch die ältern reformirten Exegeten vertreten. Jene (Socin, Schlichting, Grotius) fassen ὕδωρ als bildliche Bezeichnung der puritas et innocentia tum vitae tum doctrinae Christi, mit Beziehung auf Hebr. 10, 22. Ephes. 5, 26, und verstehen das αἷμα vom Tode Christi, sofern er durch denselben seine Zeugnisse über sich selbst bestätigt habe. Die andern symbolisirenden Ausleger verstehn unter ὕδωρ die regeneratio et fides (Clemens Alex.), ablutio a peccati labe, deren peculiaris tessera im N. T. die Taufe sei (Beza), die purgatio, sanctificatio interna (Cameron, Coccejus, Hemming, Piscator), unter αἷμα die cognitio (Clemens Alex.), die expiatio, redemptio, persolutio pro peccatis, cujus symbolum aquae aspersio et coena Domini (Beza; vgl. Cameron, Bullinger u. A.). Mit Beza übereinstimmend spricht Calvin deutlich aus, daß ὕδωρ und αἷμα wesentlich dasselbe bezeichnen, nämlich der alttestamentlichen Symbolik gemäß das Reinigende und Heiligende (secum attulit, quod nos omni ex parte sanctificat). Die Beziehung auf die Sacramente, wenn sie überhaupt statuirt wird, erscheint bei den Reformirten nur als eine symbolische (Beza) oder memorielle (Aretius). Gründlich verschieden ist die altlutherische Ansicht. Luther selbst z. B., welcher (Ausl. I.) wie Calvin ὕδωρ und αἷμα

wesentlich gleichsetzt, erklärt beides von dem Sacramente der Taufe, als dem „blutigen Wasser", durch welches wir nicht symbolisch, sondern wirklich und wahrhaftig gereinigt werden.

Merkwürdig ist, daß der beste katholische Exeget, Estius (vgl. auch Tirinus), ähnlich wie Calvin und besonders Luther, ὕδωρ und αἷμα zusammenfaßt und, indem auch er das ὕδωρ von dem Sacramente der Taufe versteht, das αἷμα nicht auf das Abendmahl deutet, sondern erklärt: per sanguinem vivificat tum in baptismo aquae, tum in aliis sacramentis, tum etiam extra sacramenta. Also die eigentlichen Stimmführer in den drei Hauptgruppen der theologischen Ausleger haben mit feinem Tacte gleicherweise das erkannt, was die ungeschicktern Nachfolger meistens übersehn haben, daß nämlich der Ausdruck αἷμα vom Abendmahl nicht verstanden werden kann, wie namentlich von lutherischen Auslegern behauptet ist (vgl. Hunnius, S. Schmidt, Calov, Wolf, Bengel, Carpzov, Augusti, Sander). Diese Meinung ist mit dem neutestamentlichen, insbesondere johanneischen (I, 7) Sprachgebrauche schlechthin unvereinbar*). Es ist auch ganz ungehörig, wenn viele ältere Ausleger (Beda, Hunnius, S. Schmidt, Calov, Wolf, Bengel u. A.) die evangelische Stelle Joh. 19, 34 anziehn und nach der Voraussetzung, daß dort in dem aus der durchstochenen Seite des Herrn ausfließenden Blut und Wasser eine wunderbare Figuration der beiden Sacramente enthalten sei, an unserer Stelle Wasser und Blut geradezu von den beiden Sacramenten verstehn. Auch Socin, Calvin und Piscator haben behuf ihrer Auslegung sich auf jene evangelische Stelle berufen (vgl. noch Bd. I. S. LXIII fl.). Aber schon das Eine weist auf einen großen Unterschied hin, daß Joh. 19, 34 αἷμα vor ὕδωρ steht, während an unserer Stelle dem ὕδωρ das αἷμα hinzugefügt wird. Bei Joh. 19, 34

---

*) Allerdings hat auch Luther in seiner zweiten Auslegung ὕδωρ und αἷμα von den beiden Sacramenten, die auch Joh. 19, 34 angedeutet seien, verstanden. In dieser Auslegung aber verräth Luther selbst eine große Unsicherheit, die sich auch in der Zulassung und Erklärung des unächten Einschiebsels ἐν τ. οὐρ. — ἐν τ. γῇ geltend macht.

hat nur die feierliche Versicherung des Apostels, daß sein Augenzeugnis wahr sei, auf die irrige Meinung geführt, daß in dem Ausfließen von Blut und Wasser etwas Wunderbares oder Typisches enthalten sei, wie z. B. Hunnius z. u. St. anmerkt: non tam ad miraculum rei gestae, quam ad mysterium respicit, quod sub illo prodigio latebat; siquidem aqua et sanguis denotabant utrumque sacramentum novi foederis. Allein nicht den Umstand bekräftigt dort der Apostel, daß wirklich Blut und Wasser aus der gestoßenen Wunde geflossen sei, sondern den wichtigen mit den beiden sogleich ausdrücklich angeführten Weissagungen übereinstimmenden Umstand, daß dem Herrn die Gebeine nicht gebrochen, sondern in ihn gestochen sei. Also auch in diesem Puncte, will Johannes sagen, ist der Gekreuzigte als der geweissagte Messias erwiesen. Das Ausströmen von Blut und Wasser führt Johannes an als ein Zeichen, daß der Herr wirklich gestorben sei. Unsere Stelle hat also mit Joh. 19, 34 gar nichts zu thun; nicht einmal eine Anspielung (Huther) liegt vor.

Es bleibt also, was das *αἷμα* betrifft, nur die Ansicht übrig, daß Johannes von dem am Kreuze vergossenen Blute des Herrn rede. Das *ὕδωρ* aber muß entweder die an Jesu vollzogene oder die von ihm eingesetzte Taufe bedeuten. Auch diese letzten Hauptarten der Auslegung erscheinen freilich mannichfach modificirt, namentlich in Beziehung auf das Zeugnis, welches nach V. 7. 8 in dem Wasser und dem Blute enthalten ist. Oecumenius z. B. legte in Betreff des *ὕδωρ*, das er auf die Jordantaufe bezog, einen großen Nachdruck auf die bei jener Taufe Christi vom Himmel erschallende Stimme (vgl. auch Schol. II., Whitby, Heumann, S. G. Lange, C. F. Fritzsche u. A.), und zog, um die Bedeutung des *αἷμα* zu erläutern, sogar die himmlische Stimme Joh. 12, 28 herbei (vgl. Schol. II.). Heumann dagegen wies, um die Bedeutung des *αἷμα* zu erklären, auf die den Tod Christi begleitenden Umstände hin, deren Gewicht sogar die Heiden gefühlt hätten (Matth. 27, 54), und besonders auf die nachfolgende

Auferstehung und Himmelfahrt. Ähnliches vgl. bei Whitby, S. G. Lange, C. F. Fritzsche, Benson u. A.

Die richtige Bedeutung des ὕδωρ muß der des αἷμα gleichmäßig sein, schon der Redeform wegen; denn διά, welches vor ὕδατος steht, wird vor αἵματος nicht mit einer andern Präposition vertauscht, ja nicht einmal wiederholt. Mit Recht ist dies von Huther hervorgehoben und mit großem Schein für die Ansicht geltend gemacht, daß, wenn ἔρχεσθαι δι' αἵματος etwas den Messias persönlich Betreffendes, nämlich seinen Tod, bedeute, dasselbe auch bei ἔρχ. δι' ὕδατος der Fall sein, also die an ihm vollzogene Taufe bezeichnen müsse (vgl. auch Hilgenfeld und Neander). Aber merkwürdigerweise gebraucht Lücke ganz dieselbe Argumentation für die von Huther bestrittene Ansicht, nach welcher unter ὕδωρ die von Christo eingesetzte Taufe verstanden wird. „Denn, sagt Lücke, da αἷμα das Blut Christi ist und eine symbolische That des Erlösers bedeutet, so muß auch ὕδωρ das Wasser Christi sein und eine symbolische Handlung oder eine darauf sich beziehende Anordnung Christi bezeichnen." Beide Interpreten haben richtig erkannt, daß der deutlichere Ausdruck αἷμα den Sinn von ὕδωρ an die Hand geben müsse; beide haben aber ungenau ausgelegt, indem sie das αἷμα geradezu als Bezeichnung des Todes Christi verstanden, und sind deshalb, je nachdem sie diesen Tod Christi von dieser oder jener Seite anschauten, auf wesentlich gleichem Wege zu verschiedenen Ergebnissen in Betreff des ὕδωρ gelangt.

Die Auslegung des ὕδωρ von der Taufe des Herrn im Jordan haben die ältern Exegeten, wenn sie nicht die dabei erschallende göttliche Stimme (Oecumenius u. A.), oder das Zeugnis des Täufers Johannes, als die μαρτυρία τ. ἀνθρώπων (V. 9) hervorhoben (Episcop), in dem Sinne gelehrt, daß eben durch jene an dem Herrn vollzogene Taufe das Sacrament der christlichen Taufe eingesetzt worden sei (Beda, N. de Lyra, Spener, Calov, Bengel). Insofern neigen sich also diese Ausleger denen zu, welche das ὕδωρ direct auf die von Christo eingesetzte Taufe beziehn (Scholiast I, Estius,

Luther, Aretius, Hunnius, S. Schmidt, Wolf, Schöttgen, Carpzov, Augusti, Knapp, Rickli, Sachmann, Lücke, de Wette, Sander, Mayer), während die neuern Ausleger, welche das ὕδωρ auf die Jordantaufe beziehn (Semler, Rosenmüller, Paulus, Baumgarten-Crusius, Brückner, Neander, Huther), höchstens eine gewisse Anspielung auf die von Christo eingesetzte Taufe statuiren, „sofern diese auf die an Christo vollzogene Taufe zurückweist und gewissermaßen in dieser begründet ist" (Huther), ähnlicherweise also, wie bei dem αἷμα an das Abendmahl zu denken gestattet wird. Auch Brückner, welcher die von de Wette gebilligte Auslegung des ὕδωρ von dem Sacrament der Taufe ausdrücklich bestreitet, findet sich doch zu der Bemerkung veranlaßt, daß man die drei Zeugen, ὕδωρ, αἷμα und πνεῦμα, „weder als Acte der Wirksamkeit Jesu allein, noch als Acte der Erfahrung Jesu allein, sondern allgemeiner als Segnungen bestimmter Momente seiner Erscheinung, mögen diese nun an ihm vollzogen oder durch ihn bewirkt sein", aufzufassen habe. Aber nicht allein diese schon von Huther verworfene Auslegungsweise ist wegen ihrer Unklarheit und Unbestimmtheit abzuweisen, sondern auch die von Huther zuletzt vertheidigte Deutung des ὕδωρ erscheint als irrig. Inwiefern hat denn die an Christo vollzogene Taufe den Beweis für seine Messianität enthalten? Nach Joh. 1, 31 fll. lag der zunächst für den Täufer Johannes, als den Vorläufer des Herrn, bestimmte Beweis in einem wunderbaren Umstande, welchen man ebenso wenig wie die göttliche Stimme Matth. 3, 17 zur Erklärung unserer Stelle herbeiziehn kann. Das hat Huther auch nicht gethan. Vielmehr hat er daran erinnert, daß nach alttestamentlicher Anschauung nicht nur das Blut, sondern auch das Wasser als Symbol der geistlichen Reinigung erscheine. Aber diese Bemerkung, sofern dieselbe überhaupt eine Erläuterung enthält, steht doch wohl nur den Auslegern zu, welche an die von Christo, als dem Erfüller des Gesetzes, eingesetzte Taufe denken; denn nicht darin, daß er die symbolische Reinigung im Wasser an sich erfahren, sondern darin, daß er eine neue, voll-

kommne Reinigung durch ein neueingesetztes Wasserbad gestiftet hat, kann er sich als der Messias erwiesen haben (vgl. auch Lücke). Mehr Schein hat die Anmerkung Huthers, daß Jesu „Getauftwerden von Johannes mit zur Vollziehung seines Messiasberufs" gehört habe, nach Matth. 3, 15. Allein abgesehn davon, daß es nicht gerathen ist, eine so eigenthümliche Vorstellung, wie wir an unserer Stelle bei Johannes finden, aus den Synoptikern zu erklären, wird man die angenommene Auslegung von Matth. 3, 15 nicht einmal billigen dürfen. Nicht weil das Getauftwerden ein Stück, also ein charakteristisches Kennzeichen des Messiasberufes war, mußte der Herr der Taufe sich unterziehn, sondern weil er der Messias war, der Menschensohn, von dem Paulus sagt, daß er unter das Gesetz gethan sei (Gal. 4, 4), deshalb mußte er alle Gerechtigkeit erfüllen, mußte z. B. beschnitten werden und den Sabbath halten, mußte auch die Taufe des Johannes an sich geschehn lassen, weil diese Taufe wesentlich zu der göttlichen Veranstaltung gehörte, durch welche der alte Bund in den neuen umgewandelt werden sollte. — Endlich erscheint auch die Meinung unhaltbar, daß von der Taufe des Herrn insofern die Rede sei, als durch dieselbe das christliche Taufsacrament eingesetzt worden sei. Dies ist gar nicht der Fall; deshalb haben auch die neuern Ausleger, wie Huther, nur nebenbei an eine solche Beziehung erinnert.

Die Entscheidung liegt darin, daß nach V. 7 das Wasser, gleichwie das Blut und der Geist, noch gegenwärtig Zeugnis giebt. Um dieser Rücksicht zu genügen ist Brückner gezwungen, die bestimmten Vorstellungen von ὕδωρ und αἷμα unbestimmt in „Segnungen" umzusetzen, und sind die Übrigen, welche das ὕδωρ auf die Jordantaufe beziehn, gezwungen, zugleich die für sie inconsequente und unrichtige Nebenbeziehung auf das christliche Taufsacrament zu statuiren. Es ist aber allein von diesem die Rede. Nicht das Getauftwerden, sondern das Taufen war ein Kennzeichen des Messias; wie denn der Täufer Johannes zuerst bekennt, daß er, obwohl er taufe, doch nicht der Christ sei (Joh. 1, 20. vgl. V. 25). Daß nun

Christus nicht selbst getauft, sondern nur die Taufe eingesetzt habe (Joh. 4, 1 ff.), ist von niemand gegen unsere Auslegung geltend gemacht; wohl aber hat man eine Inconcinnität darin gefunden, daß *ὕδωρ* die von Christo eingesetzte Taufe bezeichnen solle, während *αἷμα* den von Christo erlittenen Tod bedeuten müsse. Diesem formellen Bedenken liegt jedoch die in der Form der Vorstellung unrichtige Voraussetzung zum Grunde, daß *αἷμα* ohne Weiteres gleich „Tod" sei. Johannes schaut aber das im Kreuzestode vergossene Blut des Herrn als etwas Objectives, selbständig Vorhandenes an. So hat er I, 7 gelehrt, daß dies noch fortwährend wirksame Blut uns reinige. An unserer Stelle erscheint, in ganz ähnlicher Vorstellungsweise wie Hebr. 9, 12 (vgl. 1 Petr. 1, 19. Ap. Gesch. 20, 28. Apoc. 7, 14. 12, 11.), das Blut gleich dem Wasser als ein von Christo gesetzter Gegenstand, welchen er mit sich gebracht hat, mit welchem er aufgetreten ist, vermittelst dessen er sich als der Messias erwiesen hat und (V. 7) noch fortwährend sich erweist. Hiemit stimmt auch die veränderte Form der folgenden Worte: *οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι.* Die Präposition *ἐν*, welche für *διά* eintritt, kann nicht mit Bengel erklärt werden: Per magis proprie videtur referri ad aquam, et in ad sanguinem. Nam Johannes aqua baptizans Jesum venientem antecessit et Jesus venit per aquam. sed Jesus peracto opere, quod Pater ei faciendum dederat, sanguinem impendit, itaque prius venerat in sanguine. Denn von der Geburt des Herrn, worauf Bengel mit den letzten Worten deutet, ist keine Rede; und beide Präpositionen, die zu beiden Begriffen gesetzt sind, müssen auch zu beiden gleich gut passen. Lücke hat gemeint, Johannes fahre nicht mit *διά*, sondern mit *ἐν* fort, weil der appositionelle Prädicatbegriff *ὁ Χριστός* dies mit sich gebracht habe (vgl. auch de Wette). Aber es ist ebenso wenig klar, warum *ἐν* leichter als *διά* sich an jenen Prädicatbegriff anschließen soll, als inwiefern eine „Brachylogie" zu statuiren sei, die Lücke so auflösen möchte: „Jesus ist der Christ, der Messias, nicht bloß *ἐν ὕδατι, ἀλλ' ἐν τ. ὕδ. καὶ τ. αἵματι*". Richti=

ger ist die Bemerkung, durch welche Lücke die Verschiedenheit der Vorstellungsweise in den beiden Präpositionen deutlich machen will: διά bezeichne das, wodurch Jesus als Christ sich geltend gemacht', ἐν das, „worin oder wodurch sich der Messias erwies". Die Worte οὐκ ἐν τ. ὕδ. κτλ. werden durch das ἐν nicht unmittelbar an ὁ Χριστός angefügt, sondern sind mit dem Begriffe ἐλθεῖν zu verbinden, so daß hier das ἐν mit dem διά ganz so wie Hebr. 9, 12. 25 wechselt. So weist auch das ἐν darauf hin, daß ὕδωρ und αἷμα als für sich bestehende Dinge vorgestellt werden; und Johannes sagt, daß Jesus in ihnen gekommen und als der Geist erwiesen sei, nach derselben Anschauungsweise wie z. B. Röm. 5, 9 steht δικαιωθέντες ἐν τ. αἵματι αὐτοῦ. Vgl. Matth. 5, 13. 1 Joh. 3, 18. Winer, S. 370.

Es fragt sich aber, warum der Apostel in diesem nachdrucksvollen Zusatze noch besonderes Gewicht darauf legt, daß Jesus der Christ nicht im Wasser allein, sondern in beiden Dingen, im Wasser und im Blute, gekommen sei. Ganz fern vom Texte liegt die Erklärung Schöttgens, daß Johannes den Vorzug des Messias vor den typischen Vorbildern desselben Moses, welcher nur mit Wasser (1 Cor. 10, 2), und Aaron, welcher als Hoherpriester nur mit Blut aufgetreten sei, nachweisen wolle. Unpragmatisch urtheilt auch Baumgarten-Crusius, daß Johannes gegen Verächter des Kreuzes Christi (1 Cor. 1, 23) ziele. Den Sinn des Apostels hat ohne Zweifel Lücke, welchem auch de Wette, Hofmann, Huther und Mayer beistimmen, richtig getroffen, indem er sagt, daß der Vorzug des Herrn vor dem Täufer Johannes, der mit Wasser allein gekommen war, dem Apostel vorschwebe. Wies doch Johannes der Täufer selbst auf den Christ hin, indem er denselben nicht nur als einen bessern Täufer, sondern auch als das Lamm Gottes bezeichnete (Joh. 1, 26 fll. Matth. 3, 11 fll.). Das Taufen allein beurkundete noch nicht den Messias, wohl aber das Taufen und das Blutvergießen für uns, durch welches nun auch sein Taufen eine über jedes andere Taufen erhabene Kraft erhielt.

Bevor nun Johannes ausdrücklich hervorhebt, daß Wasser und Blut noch fortwährend dafür Zeugnis geben, daß der in oder mit denselben gekommene Jesus der Christ sei, weist er auf das gegenwärtige Zeugnis des Geistes hin, welches auch V. 7. 8. vor dem Wasser und dem Blute steht: καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.

Die beiden Hauptfragen, über welche die Ausleger dieser Worte uneins sind, betreffen die Bedeutung des πνεῦμα und die der Partikel ὅτι, welche entweder durch „daß" (Estius, C. a Lapide, Tirinus, Luther, S. G. Lange, Sander) oder durch „weil" wiedergegeben wird (Calvin, Socin, S. Schmidt, Calov, Whitby, Bengel, Carpzov, Jachmann, Lücke, de Wette, Neander, Huther u. A.). Für die letztere Meinung ist der Zusammenhang entscheidend. Zu dem zwiefachen, in dem Wasser und dem Blute, worin Jesus gekommen ist, enthaltenen Beweise, daß dieser Jesus der Christ sei, wird ein drittes Moment hinzugefügt (καί), nämlich der Geist, welcher also bezeugen soll, nicht daß der Geist die Wahrheit, sondern daß Jesus der Christ sei; die große Bedeutung dieses Zeugnisses markirt aber der Apostel, indem er begründend sagt: „weil der Geist die Wahrheit ist" (vgl. V. 8. 9).

Über das πνεῦμα selbst sind manche keiner Widerlegung würdige Meinungen vorgetragen. Ein Scholion bei Matthäi versteht darunter das πνεῦμα τῆς ψυχῆς, d. h. den vom sterbenden Heilande in des Vaters Hände gegebenen Geist. Augusti verstand, da er ὕδωρ und αἷμα als Bezeichnungen der beiden Sacramente, Taufe und Abendmahl, aufgefaßt hatte, das πνεῦμα (vgl. Joh. 20, 22 fl.) von dem „dritten Sacramente", der Absolution. Ziegler und Stroth deuteten τὸ πνεῦμα metonymisch gleich ὁ πνευματικός, d. h. der Evangelist Johannes selbst. Oecumenius, mit welchem Knapp zu vergleichen ist, faßte τὸ πνεῦμα gleich ὁ θεός, indem er erläuterte: διὰ δὲ τοῦ πνεύματος, ὅτε ὡς θεὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, θεοῦ γὰρ τοῦτο μόνον λοιπόν, τὸ ἀνιστᾶν ἑαυτόν — so daß die V. 6 genannten Beweise für die Messianität

Jesu in der Taufe, im Kreuzestode und in der Auferstehung desselben gefunden werden.

Die meisten Ausleger denken bei τὸ πνεῦμα allerdings an den heiligen Geist; aber diese Vorstellung erscheint bei vielen so unrichtig bestimmt, daß die zu Grunde liegende Wahrheit kaum noch zu erkennen ist. Socin, Schlichting, Grotius, Whitby u. A. verstehn den Geist als die Kraft, vermöge welcher Christus Wunder verrichtet habe; und unversehens wird dann τὸ πνεῦμα geradezu durch opera miraculosa erklärt. Diese Auslegung scheitert, wie die von Beda vertretene, nach welcher der heilige Geist, weil er bei der Taufe Christi herabkam, gemeint sein soll, schon daran, daß der Geist als gegenwärtig Zeugniß gebend dargestellt ist. Dies mag Episcopius gefühlt haben, welcher darauf verfiel, das πνεῦμα als die Wunderkraft der Jünger Christi zu verstehn, woraus sich dann, ähnlich wie bei Socin, die Vorstellung von den gewirkten Wundern selbst ergab.

Wie Augusti in dem πνεῦμα das sogenannte dritte Sacrament gefunden hatte, so lag es andern Auslegern nahe, das πνεῦμα von dem Heilsmittel des Wortes zu verstehn, da mit ὕδωρ und αἷμα das Heilsmittel der Sacramente bezeichnet sein sollte. Schon Luther (Ausl. I) neigt sich zu dieser Ansicht, indem er bemerkt, daß Geist bei Johannes das Wort bedeute (Joh. 6, 63). In ähnlichem Sinne erklärt Aretius, daß der Geist durch die Predigt des Wortes sich wirksam erweise. Andere, welche erkannten, daß diese Beziehung vom Contexte nicht dargeboten werde, verbanden damit die Vorstellung, auf welche jedenfalls die VV. 10—12 hinweisen. So sagt Hunnius (vgl. auch J. Lange): Spiritus per externam praedicationem verbi testificatur de Jesu Christo, atque simul intrinsecus in cordibus fidelium hanc Christi notitiam obsignat. Diese ganze Auslegungsweise erscheint aber in mehreren Modificationen, welche alle, jede in ihrer Art, den gemeinsamen Irrthum darstellen. Luther, Piscator, Aretius, S. G. Lange, Schöttgen, Bengel u. A. fassen nämlich das πνεῦμα das erste Mal anders, als das zweite Mal, in=

dem sie den heiligen Geist, als den zeugenden, unterscheiden von dem πνεῦμα, d. h. dem Evangelium (Luther, Piscator), oder dem ministerium verbi (Aretius) oder der pneumatischen Religion (Schöttgen), worüber oder wodurch der Geist zeuge. Bengel geht sogar soweit irre, daß er V. 8. das πνεῦμα geradezu von den geisterfüllten Menschen deutet — wie er dort ὕδωρ und αἷμα als die genera hominum, welche die Sacramente der Taufe und des Abendmahls verwalten, versteht — um ein menschliches Zeugnis (V. 9) in Geist, Wasser und Blut nachzuweisen. Aber, ganz abgesehn von diesen Irrthümern Bengels, haben schon ältere Ausleger gefühlt, daß πνεῦμα nur in einer und derselben Bedeutung verstanden werden könne. Deshalb erklärte S. Schmidt beide Male von dem verbum evangelii et cum eo ministerium ecclesiasticum (2 Cor. 3, 6. 8.), Carpzov und Rosenmüller beide Male von dem Evangelium, Semler von der pneumatischen Religion.

Der Letzte, welcher geleugnet hat, daß τὸ πνεῦμα den Geist selbst bezeichne, ist Sander. Er will τὸ πνεῦμα von dem χάρισμα, von „der durch Mittheilung des heiligen Geistes hervorgebrachten Umwandlung des Menschen" verstehn. Der Gläubige selbst, sofern er ein Gefäß des heiligen Geistes ist, soll als zeugend erscheinen, wie es sich denn öfters nicht gut auseinander halten lasse: der Geist wird zeugen und Ihr werdet zeugen. Weil aber τὸ πνεῦμα weder mit τὸ χάρισμα, noch mit ὁ πνευματικός verwechselt werden darf, so wird man bei der einfachen Bedeutung des Wortes stehen bleiben und den Geist, d. h. den heiligen Geist, als den vom Apostel gemeinten Zeugen denken müssen. Hierin sind Scholiast I, Estius, C. a Lapide, Tirinus, Calvin, Calov, Lücke, Rickli, de Wette, Huther, Neander u. v. A. einig. Inwiefern aber der Geist derjenige sei, welcher für Jesum als den Christ Zeugnis giebt (Joh. 15, 26), das hat schon der Scholiast I durch die Beifügung von ζωοποιοῦν καὶ ἁγιάζον treffend markirt. Der heilige Geist ist der Vermittler, durch welchen wir die Gemeinschaft mit Christo oder in Christo das

ewige Leben haben. Denn der Geist leitet in die Wahrheit, führt zu Christo, schafft in uns das göttliche Leben, so daß wir an dem Besitze desselben erkennen, daß wir Christum (III, 24) und in ihm das Leben (V. 11. 12) haben.

Dies ergiebt sich nicht nur aus dem Folgenden überhaupt, namentlich aus V. 11, sondern auf dieser Anschauung beruht auch der begründende Zusatz: ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια. Diesen Worten genügt weder Luthers Übersetzung: „daß Geist Wahrheit ist", noch die Erklärung des Grotius, daß ἡ ἀλήθεια gleich ἀληθές sei. Tiefer greift Estius, welcher neben der falschen Lesart, „daß Christus die Wahrheit ist" — nach Joh. 14, 6 — den richtigen Text erläutert, indem er nun das ὅτι als Causalpartikel anerkennt und umschreibt: quum sit Deus, ideoque nec falli possit nec fallere. Ähnlich und zugleich mehr erläuternd sagt Neander: „die Wahrheit selbst, die sich in den göttlichen Wirkungen des Geistes offenbart, der Geist Gottes, welcher der wahrhafte ist, kann nicht lügen". Unter ἡ ἀλήθεια versteht Johannes die absolute Wahrheit, welche im göttlichen Worte geoffenbart und von den Kindern Gottes im Glauben angenommen und im Wandel dargestellt wird (I, 6. 8. — vgl. V. 10 — II, 4. Joh. 17, 17). Gleichwie aber Christus selbst die Wahrheit heißt (Joh. 14, 6), weil in seiner Person die objective, göttliche Wahrheit enthalten ist und sich geoffenbart hat (Joh. 18, 37. 8, 44 fll. 1, 17 fl.), nach derselben Anschauungsweise, nach welcher Christus II, 2 ἱλασμός genannt wird (vgl. Bd. I. S. 162): so kann auch der heilige Geist als die Wahrheit selbst angeschaut werden, weil er, der Geist der Wahrheit (Joh. 14, 17. 15, 26), welcher in die Wahrheit leitet (Joh. 16, 13), nicht nur mit dem Vater und dem Sohne die unbedingte Wahrheit hat (Joh. 16, 13 fll.), sondern auch wie Christus, als der andere Paraklet, in seiner Selbstoffenbarung eben diese Wahrheit offenbart. So erscheint also die Aussage des heiligen Geistes in gleicher Weise als unzweifelhaft wahr, wie die eigne Aussage Christi (Joh. 8, 14), und wird eben deshalb mit so großem Nachdruck als ein Zeugnis des Geistes für

Christum geltend gemacht. Denn nur in Christo hat der heilige Geist die Gläubigen das ewige Leben finden gelehrt.

V. 7. 8. Die Partikel ὅτι, welche die folgenden Worte einführt, läßt erwarten, daß in denselben eine weitere Begründung oder bestätigende Erklärung des V. 6 Gesagten enthalten sei (vgl. C. a Lapide, Lücke, Huther u. A.). Einen Zwischengedanken zu ergänzen — etwa mit de Wette: „und auch nach menschlicher Weise betrachtet ist das Zeugnis wahr, denn" — ist kein Grund vorhanden. Offenbar bezeichnet das ὅτι ein begründendes Verhältnis zwischen den V. 7. 8 aufgeführten drei Zeugen und dem V. 6 genannten einen Zeugen; aber es ist nicht mit S. Schmidt zu erklären, daß in den drei irdischen Zeugen eigentlich die himmlischen ihr Zeugnis, welches also ein göttliches sei (V. 9), geben — eine Erklärung, welche in exegetischer wie in kritischer Beziehung verkehrt ist. Treffend hat schon Grotius bemerkt: Johannes hic causam reddit, cur locutus fuerit non de Spiritu tantum, cujus praecipua in hoc negotio est auctoritas, verum etiam de aqua et sanguine, quia in illis etiam non exigua est testimonii fides et ternarius numerus in testibus est perfectissimus. Nur der Geist war V. 6 als Zeuge für Christum ausdrücklich bezeichnet; aber auch dem Wasser und dem Blute war insofern eine die Messianität Jesu beweisende Bedeutung beigelegt, als gesagt wurde, daß Jesus vermittelst derselben gekommen sei und sich als Messias bewährt habe. Neu ist nun in V. 7 die Vorstellung, daß Wasser und Blut in gleicher Weise wie der Geist als Zeugen — man beachte auch die gleiche Ausdrucksweise in τ. πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν V. 6 und τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες V. 7 — und zwar als gegenwärtige Zeugen erscheinen. So werden drei, also die zu einem vollen Beweise erforderlichen (vgl. Deut. 17, 6. 19, 15. Matth. 18, 16. 2 Cor. 13, 1) Zeugen dafür, daß Jesus der Christ sei, beigebracht. Die Bedeutung des ὅτι liegt also darin, daß der V. 6 hingestellte und schon dort nicht allein aus dem wahrhaftigen Zeugnisse des Geistes, sondern auch, freilich nur in historischer Beziehung auf das Leben des Herrn, aus dem Wasser und

dem Blute, womit er erschienen ist, erwiesene Hauptsatz, daß Jesus der Christ sei, in V. 7. 8 durch ein Zeugnis weiter begründet wird, welches auch formell als ein dreifaches, also vollgültiges, vorgestellt wird. Diese Bedeutung des ὅτι hat schon J. Lange richtig erkannt, indem er bemerkt, daß V. 7. 8 nicht sowohl auf die Worte, als vielmehr auf den Hauptgedanken (das „Resultat" wie Lücke sagt) von V. 6, nämlich daß Jesus der wahre Messias sei, sich beziehe.

Weil aber die drei Gegenstände, aus welchen der Beweis für die Messianität Jesu erhoben wird, als persönliche Zeugen vorgestellt werden, so ist auch die entsprechende Redeweise τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες an ihrem Platze. Denn in dieser Personification liegt der Grund der Masculinarform (E. Schmidt, Lücke, Jachmann, Huther u. A.), nicht darin, daß die irdischen Zeugen als Symbole (Scholiast I) oder Vermittelungen der wahrhaft persönlichen himmlischen Zeugen erscheinen sollen (S. Schmidt, J. Lange, Bengel).

Bei der Aufführung der drei Zeugen selbst ist zunächst die Voranstellung des Geistes nicht ohne Bedeutung. Es war einestheils natürlich, daß der Geist, welcher V. 6 als eigentlicher Zeuge zuletzt aufgeführt war, nun die erste Stelle bekam, da auch Wasser und Blut als wirkliche Zeugen dem Geiste beigefügt werden sollten; aber die Voranstellung des Geistes hat auch einen innerlichen Grund. Der Geist ist der Hauptzeuge (Grotius), der allein selbständige, von dem Wasser und dem Blute nicht abhängige, vielmehr in der Art durch dieselben redende Zeuge, daß diese ohne den Geist nicht als Zeugen würden vernommen werden können. Schon Estius hat in diesem Sinne, abgesehn von seiner falschen Erklärung des ὕδωρ und αἷμα, richtig erinnert, daß der heilige Geist sowohl in als außer den Sacramenten zeuge; und je treffender die ähnlichen Bemerkungen Bengels sind, desto wunderlicher erscheint seine Erklärung, daß πνεῦμα, ὕδωρ und αἷμα, als die irdischen (V. 8) und menschlichen (V. 9) Zeugen, die prophetas, baptistas und apostolos bezeichnen sollen.

Von den drei Zeugen sagt nun der Apostel weiter: καὶ

οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. Ohne Zweifel sollen diese Worte das Gewicht der genannten Zeugen in ähnlicher Weise markiren, wie V. 6 die Zuverlässigkeit des Zeugnisses des Geistes durch den Zusatz ὅτι τ. πν. ἐστ. ἡ ἀλήθεια hervorgehoben war. Der Sinn der Worte ist aber, wenn nur die Ausdrucksweise richtig gewürdigt wird, nicht zu verfehlen. Die falsche Deutung des εἰς τὸ ἕν in unum, ad unum, sc. Christum bei C. a Lapide ist nur ein Mißverständnis der Vulgata. Luthers sprachwidrige Übersetzung „sind beisammen" entspricht seiner falschen Erklärung des Ganzen: „Blut und Wasser kommen nicht zu uns, es sei denn der heilige Geist Urheber, welcher im Worte ist. Derowegen können diese drei nicht von einander getrennt werden, sondern sie thun es zusammen" (s. o. zu V. 6). Die meisten Ausleger haben den Sinn in unum consentiunt richtig erkannt. Das τὸ vor ἕν markirt die eine Sache, auf welche das einstimmige Zeugnis der drei Zeugen sich bezieht (vgl. in Betreff des εἰς Joh. 11, 52. 17, 23), ebenso als eine bestimmte, in dem Vorhergehenden bezeichnete, wie der Artikel vor τρεῖς an die bestimmten, eben genannten drei Zeugen denken läßt. Das Eine aber, welches durch das übereinstimmende Zeugnis der drei Zeugen erwiesen wird, ist der Hauptsatz V. 6, daß Jesus der Christ ist.

Es fragt sich nun aber, in welcher Weise diese Grundwahrheit durch den Geist, das Wasser und das Blut, welche beiden Letztern hier, anders als V. 6, als gegenwärtige Zeugen auftreten, bezeugt werde. Die Bedeutung dieser Zeugen liegt, wie wir in Betreff des Geistes schon am Schlusse von V. 6 erkannt haben, in der Wirkung des ewigen Lebens. Durch das Wasser der von Christo eingesetzten Taufe ist der Gläubige in das neue, geistliche, göttliche Leben geboren (Joh. 3, 5 fll.) und durch das Blut Christi erfährt der Gläubige fortwährend die Reinigung seiner Sünden (I, 7); somit hat der Gläubige an dem Geiste, dem Wasser und dem Blute ein dreifaches Zeugnis dafür, daß Jesus der Christ (V. 6) oder Gottes Sohn (V. 9 fll.) ist, dessen Gewißheit ebenso unzweifelhaft ist, als der Besitz des eben vermittelst jener drei Zeugen im Gläubigen

gewirkten ewigen Lebens selbst. Und weil diese Wirkung des ewigen Lebens eine göttliche ist, deshalb muß das im Geiste, Wasser und Blute liegende Zeugnis ein Zeugnis Gottes (V. 9) oder des Vaters über den Sohn (V. 10. 11) genannt werden. Ehe wir aber diesen Gedanken des Apostels weiter verfolgen, müssen wir die V. 7. 8 eingeschobenen Worte ins Auge fassen.

Die exegetische Betrachtung der Worte *ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. Καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ* dient nur dazu, das aus historisch-kritischen Gründen fest stehende Urtheil, daß dieselben unächt sind, zu bestätigen. Schon Luther hat bemerkt, daß sie „nicht eben füglich" von Rechtgläubigen wegen der Arianer eingeschoben seien. Und dies ist von Lücke, de Wette, Huther u. A. so deutlich und vollständig nachgewiesen, daß die Sache als abgemacht anzusehn ist. Unjohanneisch ist die Zusammenstellung von *ὁ λόγος* und *ὁ πατήρ*, da bei Johannes der Begriff *ὁ λόγος* zu *ὁ θεός*, und zu *ὁ πατήρ* der Begriff *ὁ υἱός* gehört. Es versteht sich freilich von selbst, daß dabei die Vorstellung von dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ* in ihrem Rechte bleibt; unerträglich aber ist die Vorstellung von dem *λόγος τοῦ πατρός*. Man hat freilich gesagt, daß der Ausdruck *ὁ λόγος* deshalb gewählt sei, weil der Sohn nach seiner Wesenseinheit mit dem Vater und dem heiligen Geiste betrachtet werde (J. Lange; vgl. S. Schmidt, Spener); aber gerade in dieser Hinsicht deuten Stellen wie Joh. 14, 9—13. 5, 21 fll. auf eine andere Anschauungs- und Redeweise des Johannes. Auch die Bemerkung Bengels: Verbi appellatio egregie convenit cum testimonio (Apoc. 1, 5. 19, 13) kann dies Bedenken nicht heben, dient vielmehr nur dazu, die Unklarheit und Ungehörigkeit des ganzen Gedankens, welcher in dem Einschiebsel ausgedrückt werden soll, in Erinnerung zu bringen. Um den durch *ὅτι* getragenen Zusammenhang mit V. 6 wenigstens scheinbar fest zu halten, hat Bengel die schon in einigen unbedeutenden Handschriften gebrauchte Nachhülfe angewandt und V. 8 vor V. 7 gestellt. Aber selbst dieses desperate Hülfsmittel hilft doch nicht dazu, in das Ganze einen

klaren Sinn zu bringen. Denn wie soll man überhaupt das im Himmel abgelegte Zeugnis sich vorstellen? Welches Verhältnis ist zwischen dem himmlischen und dem irdischen Zeugnisse des Geistes zu denken? Und inwiefern zeugt etwa der Vater im Wasser und der Sohn im Blute, falls auch diese Zeugenpaare einander entsprechen? Auf alle dergleichen Fragen haben die Vertheidiger der unächten Worte keine stichhaltige Antwort. Einige (C. a Lapide, J. Lange) gewinnen aus dem testari in coelo ohne weiteres ein testari de coelo; andere (Hunnius) erklären, indem sie eine Trajection statuiren, tres sunt in coelo, qui testificantur; noch andere finden in den Worten ἐν τῷ οὐρανῷ und ἐν τῇ γῇ gar nicht eine Bezeichnung der Orte, wo die Zeugnisse abgelegt werden, sondern eine Beschreibung der Beschaffenheit und der Art und Weise des Zeugens oder der Zeugen. So sagt S. Schmidt zu ἐν τῇ γῇ: hic terrenus, sensibilis, visibilis et comprehensibilis testandi modus vestis quasi quaedam est et velum, sub quo divinus testificandi modus latet, ut se tamen quodammodo visibilem, sensibilem reddat et manifestet; und Spener zu ἐν τ. οὐρ.: sie zeugen im Himmel, d. h. auf himmlische Art — in dem Himmel ihrer Majestät, der allenthalben ist. Dies himmlische Zeugnis, behauptet Spener demgemäß, werde dem Orte nach auf Erden abgelegt. Vgl. noch Aretius, Piscator, Beza, Whitby, Schöttgen u. A., deren Erklärungen über die himmlischen Zeugen sämmtlich darauf hinauslaufen, daß die Zeugnisse selbst auf Erden und für die Menschen abgelegt werden. Anders sucht Bengel die wunderliche Vorstellung von einem im Himmel abgelegten Zeugnisse der Trinität für die Messianität Jesu zu entfernen: Non fertur testimonium in coelo, sed in terra; qui autem testantur sunt in terra, in coelo, i. e. illi sunt naturae terrestris et humanae (nämlich die Propheten, die Täufer und die Apostel, wie er πνεῦμα, ὕδωρ und αἷμα deutet), hi sunt naturae divinae et gloriosae. — Endlich liegt auch in den Schlußworten κ. οὗτ. οἱ τρεῖς ἕν εἰσι ein Anzeichen der Interpolation. Das ἕν εἰσι kann ohne Zweifel nur von der

Wesenseinheit verstanden werden, und S. Schmidt, J. Lange, Schöttgen u. A. haben gewiß die Absicht des Interpolators getroffen, wenn sie anmerken, das neutrale ἕν bezeichne die Einheit des göttlichen Wesens im Unterschiede von εἷς, welches nur eine göttliche Person voraussetzen würde. Weil aber, wie schon Calvin und Beza geurtheilt haben, der Zusammenhang keineswegs auf die Vorstellung von der Wesenseinheit des dreieinigen Gottes, sondern auf die eines einstimmigen Zeugnisses führt, so haben viele Ausleger (Beza, Calvin, Aretius, Piscator, Hunnius u. A.) die letztere Vorstellung aus den widerstrebenden Worten (vgl. Joh. 10, 30) zu gewinnen gesucht, anstatt die Worte selbst, welche ihren eignen Unwerth deutlich verrathen, zu verwerfen.

V. 9. Die Zuverlässigkeit des in Geist, Wasser und Blut gegebenen Zeugnisses, welches hier (vgl. V. 10 fl. mit V. 7. 8) als ein Zeugnis Gottes geltend gemacht wird, hebt Johannes durch die Gegenüberstellung eines rechtsgültigen menschlichen Zeugnisses in einem ähnlichen Schlusse a minori ad majus hervor, wie wir bei Paulus Gal. 3, 15 finden. Freilich hat Johannes die eigentliche Conclusion, welche sich eben daraus von selbst ergiebt, daß das Zeugnis Gottes größer ist, als das von uns unbedenklich angenommene Menschenzeugnis, nicht ausdrücklich hingestellt, sondern mit einer gewissen Brachylogie die Propositio minor selbst in der Form der Conclusio gegeben. Völlig entfaltet würde die Rede lauten: Wenn wir das Zeugnis der Menschen annehmen, so müssen wir das Zeugnis Gottes, weil dieses größer ist, desto mehr gelten lassen (vgl. auch Lücke, Baumgarten-Crusius, de Wette, Huther). Mit dem εἰ bezeichnet Johannes die als unzweifelhaft anerkannte Thatsache (Joh. 7, 23. 10, 35. 13, 14. Vgl. Kühner, II. S. 545), daß man das Zeugnis der Menschen annimmt. Daß dies Zeugnis ein regelmäßiges und wohl begründetes sei, wird vorausgesetzt, liegt aber nicht in dem Artikel τὴν μαρτ. τ. ἀνθρ. (Baumgarten-Crusius), durch welchen vielmehr nur, im Gegensatze zu der μαρτ. τ. θεοῦ, die Gattung des menschlichen Zeugnisses markirt wird. Es ist aber weder nach

dem Inhalte der μαρτυρία τ. ἀνϑρ., noch danach zu fragen, von welchen Menschen und in welcher Weise dies Zeugnis abgelegt werde. Weder an die Weissagungen von Christo (Beda), noch an Johannes den Täufer und die andern Augenzeugen des Lebens Christi (Wetstein, Storr), noch an Propheten, Täufer, Märtyrer und Apostel (Bengel, Episcop, Mosheim) ist zu denken, weil die μαρτυρία τ. ἀνϑρ. nur schematisch gemeint ist (vgl. auch Brückner, Huther u. A.). Jedes beliebige Menschenzeugnis, wenn es anders die nöthigen Erfordernisse hat, nehmen wir an; wie darf also dem Zeugnisse Gottes der Glaube verweigert werden? Das λαμβάνειν (Joh. 3, 11. 32 fl.) wird von Grotius treffend umschrieben judicio approbare; und das „wir" erklärt Spener ganz gut: „alle verständigen Menschen".

Ebenso allgemein wie die μαρτυρία τ. ἀνϑρ. ist die entgegengesetzte μαρτυρία τοῦ ϑεοῦ, welche im Vergleich mit jener als μείζων geltend gemacht wird, zu verstehn. Erst mit den folgenden Worten ὅτι αὕτη κτλ. wird das bestimmte, hier gemeinte Zeugnis Gottes hervorgehoben und gerade nach Maßgabe des vorangestellten Grundsatzes, daß das größere Gotteszeugnis um so mehr anzunehmen sei, in die Wagschaale gelegt. Die meisten Ausleger, auch die, welche die allgemeine Bedeutung des μαρτ. τ. ἀνϑρ. richtig erkennen, deuten die offenbar parallele μαρτ. τ. ϑεοῦ schon im ersten Gliede von V. 9 nach Inhalt und Beziehung aus; nur Huther hat das Richtige bestimmt ausgesprochen.

Das größere, d. h. wegen seiner unzweifelhaften Wahrheit gewichtigere (Joh. 5, 36), Zeugnis Gottes explicirt nun der Apostel im zweiten Versgliede. Die Partikel ὅτι, welche diese Explication und Application einführt, bedeutet deshalb weder porro, autem, noch atqui, jam vero (C. a Lapide, Calvin, Grotius, Calov, J. Lange u. A.), sondern steht ganz ähnlich wie zu Anfange von V. 7. Die genuine Causalbedeutung des ὅτι kann man ausdrücken durch die Umschreibung: denn es ist wirklich ein solches Zeugnis Gottes vorhanden, nämlich dieses — nun folgt, indem das zweite ὅτι dem αὕτη

entspricht, die Darstellung des angekündigten Zeugnisses Gottes: ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Die aus diplomatischen Gründen oben schon verworfene Variante ἣν für ὅτι*) erweist sich auch in exegetischer Hinsicht als unpassend; nicht deshalb, weil dann die Frage, worin das Zeugnis, welches Gott abgelegt hat, bestehen soll, unbeantwortet bleibt (Lücke), sondern deshalb, weil, wenn ἣν gelesen wird, erstlich das Demonstrativum αὕτη nach ganz unjohanneischer Weise auf V. 6—8 zurückweisen würde, und zweitens die μαρτυρία τ. θεοῦ im ersten Gliede von V. 9 nicht von dem Gotteszeugnisse an sich, sondern von dem bestimmten, V. 6—8 entwickelten Zeugnisse verstanden werden müßte. So liegt die Sache z. B. bei de Wette, welcher das ἣν gegen Lücke vertheidigen will. Aber es ist überhaupt unrichtig, allein bei V. 9 zu fragen, worin das Zeugnis Gottes bestehe und auf welche Weise, inwiefern etwa vermittelst des Geistes, Wassers und Blutes, das Zeugnis Gottes abgelegt worden sei; denn der Apostel selbst erklärt dies erst V. 10 fll. (vgl. besonders V. 11), wo sich auch das Verhältnis zu dem dreifachen Zeugnisse ergeben muß. Das ungehörige Fragen der Ausleger hat sich denn auch durch unsichere und uneinige Antworten gestraft. Die meisten finden, ohne deutlich zu sagen in welcher Weise, die μαρτυρία τ. θεοῦ in dem dreifachen Zeugnisse V. 7. 8 (Beza, S. Schmidt, Wolf, Bengel, Lücke, Sachmann, de Wette, Huther u. v. A.). Auch die Rationalisten reihen sich an, indem der Eine bemerkt, daß in Christo die vitae puritas (das ὕδωρ) und die constantia usque ad mortem (αἷμα) nur Gott zum Urheber gehabt haben könne (Socin, Schlichting u. A.), und der Andere erklärt: es müsse V. 6. 8 von „solchen Vorfällen die Rede sein, bei welchen man nach den Begriffen der damaligen Zeit wirklich annehmen konnte, daß Gott — ein Zeugnis abgelegt hätte" (S. G. Lange). Calov dagegen,

*) Contort und der johanneischen Schreibweise ganz heterogen ist die nur von Paulus und Sachmann statuirte Construction, nach welcher ὅτι μεμαρτ. den Vordersatz zu V. 10, als dem Nachsatze, bilden soll.

mit welchem unter den Neuern Rickli am meisten stimmt, findet das V. 9 geltend gemachte Zeugnis Gottes in V. 11 beschrieben. Die Wahrheit liegt, wie wir sehn werden, auf keiner von beiden Seiten allein. V. 9 sagt Johannes nur: „denn dies ist, darin liegt das Zeugnis Gottes, daß er von seinem Sohne gezeugt hat". Mit einem ausdrücklichen *μαρτυρεῖν* hat Gott seine *μαρτυρία* abgegeben, und zwar über seinen Sohn, das heißt nach dem Zusammenhange des Ganzen darüber, daß Jesus sein Sohn mithin der Christ ist (vgl. V. 5).

Nothwendig erhebt sich nun die Frage, wie und wodurch denn Gott dies Zeugnis gegeben habe. Eine Warnung, die Antwort nicht verkehrt zu suchen, z. B. nicht mit Beda u. A. in Matth. 3, 17, enthält schon die Form des Perfectums *μεμαρτύρηκεν*, wodurch nicht ein einzelnes historisches Factum, sondern ein vollendetes aber zugleich in die Gegenwart wirksam hereinreichendes Zeugnis Gottes bezeichnet ist (Joh. 5, 37. 19, 35. Vgl. auch Huther). Die volle Antwort auf jene Frage giebt aber der Apostel selbst in den folgenden Versen.

V. 10—12. Weil das Zeugnis Gottes ein Zeugnis über seinen Sohn (V. 9) ist, also die Absicht hat, daß wir dadurch zum Glauben an den Sohn Gottes, d. h. nach dem Zusammenhange zu dem Glauben, daß Jesus der Sohn Gottes sei, gelangen sollen, so kann Johannes im engsten Anschluß an V. 9 fortfahren: *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ κτλ.* Wer an den Sohn Gottes glaubt, der hat das Zeugnis Gottes in sich selbst. Das folgende Satzglied fügt nach johanneischer Weise (I, 8 fll. II, 10 fl.) den entgegengesetzten Fall des Nichtglaubens bei (vgl. über das *μή* II, 4. III, 10. IV, 3. 7. 20). Scheinbar empfiehlt sich hier die Variante *ὁ μὴ πιστεύων τῷ υἱῷ*, allein es handelt sich zunächst nicht um das Glauben oder das Nichtglauben an Christum, sondern darum, ob dem Zeugnis Gottes von seinem Sohne geglaubt werde oder nicht. Daß im ersten Versgliede *ὁ πιστ. εἰς τ. υἱὸν τ. θ.* geschrieben ist, widerstreitet diesem Gedankenverhältnisse gar nicht, denn dort wird eben das *ἔχει τὴν μαρτυρίαν τοῦ θεοῦ ἐν ἑαυτῷ* von dem die wesentliche Absicht des Gottes-

zeugnisses Erfüllenden, nämlich an Jesum als den Sohn Gottes Glaubenden, ausgesagt. Für die Textmäßigkeit der Lesart τῷ θεῷ in dem angegebenen Sinne spricht auch die Dativform, bei welcher es wenigstens näher liegt das πιστεύειν von dem Glauben, welchen man einem guten Zeugen zu schenken hat, als von dem Glauben, mit welchem man ein bezeugtes Object umfaßt, zu verstehn: im letztern Sinne würde Johannes eher wieder ὁ μὴ πιστ. εἰς τὸν υἱόν geschrieben haben. Endlich wird die Lesart τῷ θεῷ durch die Worte ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν κτλ. bestätigt; denn das αὐτόν könnte, wenn τῷ υἱῷ vorherginge, nur mit der größten Härte die jedenfalls nothwendige Beziehung auf das Subject ὁ θεός behalten.

Worin aber das Zeugnis Gottes über seinen Sohn eigentlich besteht, wird erst V. 11 ausdrücklich gesagt, obwohl schon aus V. 10, da dem Gläubigen der innerliche Besitz dieses Zeugnisses zugeschrieben wird, des Apostels Meinung zu ersehn ist. Und dies, sagt der Apostel V. 11 ganz bestimmt, dies ist das Zeugnis Gottes, daß Gott ewiges Leben uns gegeben hat. Also das von Gott geschenkte ewige Leben selbst ist das Zeugnis Gottes, und zwar für Jesum als seinen Sohn, weil „dies Leben ist in seinem Sohne", V. 11. Der Besitz des Sohnes (V. 12) schließt also den Besitz des ewigen Lebens ein; wenn nun aber der Glaube es ist, vermöge dessen wir den Sohn, und in ihm das ewige Leben haben (vgl. V. 13. Joh. 20, 31), so ist auch klar, inwiefern der Glaubende das Gotteszeugnis, welches ja das ewige Leben selbst ist (V. 11), in sich selber hat (V. 10). Endlich aber, können wir sogleich im Rückblick auf V. 7. 8 beifügen, wenn der Geist der göttliche Same ist, aus welchem unser ewiges Leben geboren ist (III, 9. Vgl. II, 27. III, 24), und wenn das Wasser der Taufe es ist, durch welches diese neue Geburt in der Kraft des heiligen Geistes zu Stande gebracht wird (Joh. 3, 5. Vgl. Tit. 3, 5), und wenn das Blut Christi es ist, durch welches wir die Versöhnung (II, 2), die Reinigung von unsern Sünden (I, 7), also die Versetzung aus dem Tode in das ewige Leben haben (vgl. Joh. 6, 53 fll.): so leuchtet ein, wie das in dem ewigen Leben

der Gläubigen vorhandene Zeugnis Gottes über seinen Sohn eben vermittelst jener drei Zeugen, Geist, Wasser und Blut, gegeben ist.

Dieser Gedankengang, welcher schon oben, in den allgemeinen Bemerkungen zu V. 6—13, aus dem Zusammenhange des Ganzen aufgezeigt war, ergiebt sich hier, wo wir die Spitze der ganzen Argumentation finden, desto gewisser, je genauer die einzelnen Theile der apostolischen Rede erwogen werden. Jede Unterscheidung zwischen der μαρτυρία τοῦ θεοῦ, welche der an Christum Glaubende in sich selbst hat (V. 10), und der μαρτυρία τοῦ θεοῦ, welche darin besteht, daß Gott uns das ewige Leben gegeben hat (V. 12), erweist sich als falsch und sinnverwirrend. Und doch findet sich auch bei den besten Auslegern das Richtige nicht klar ausgesprochen. Luthers Irrthum liegt schon in der Erklärung des Vorhergehenden und tritt hier in der Umschreibung hervor: „Wenn Ihr dies Zeugnis (nämlich im Worte) nicht annehmt, so werdet Ihr das ewige Leben nicht haben". Ähnliches bei S. Schmidt, J. Lange u. A., welche unklar schwanken. Völlig grundlos und verkehrt ist die Anmerkung von N. de Lyra, daß V. 10 (ἔχ. τ. μαρτ. τ. θ.) von dem effectus, V. 11 aber von der intentio, dem finis des göttlichen Zeugnisses die Rede sei. Eine ähnliche Unklarheit herrscht aber auch bei allen den Auslegern, welche V. 10 ein „inwendiges" Zeugnis, nämlich die Versiegelung durch den heiligen Geist, V. 11 dagegen den „Nutzen, die Frucht, den Segen" jenes Zeugnisses finden (Hunnius, Calov, Spener, Baumgarten-Crusius). Selbst Lücke, de Wette, Neander und Huther, welche das V. 7. 8. 9. 10 gemeinte Zeugnis von der Erweisung oder Erprobung desselben (V. 11) unterscheiden, und davon handeln, wie das äußerliche Zeugnis (im Wasser und Blute) ein innerliches werde, nämlich durch die Erfahrung des ewigen Lebens (V. 11), selbst diese haben was Johannes wohlvermittelt zusammenschaut unzart geschieden. Doch haben die Neuern (vgl. auch Rickli) weit besser als die Alten gemerkt, wie der Zug der johanneischen Gedanken dahin geht, daß das ewige Leben selbst, welches

wir eben im Glauben an Christum wahrhaftig haben, das Zeugnis Gottes für Christum ist.

Ganz verfehlt muß diese Anschauung von vorn herein werden, wenn das ἔχει V. 10 umgedeutet wird in recipit in se (Socin, Grotius, Rosenmüller), woraus denn leicht die noch weitere Irrung folgt, welche S. G. Lange zeigt: „er wird das Zeugnis annehmen". Das ἔχει ἐν ἑαυτῷ heißt auch nicht soviel als τηρεῖ (Baumgarten-Crusius), noch darf es mit Lücke umschrieben werden „nimmt es nicht nur an, sondern hält sich auch fest davon überzeugt." Selbst de Wettes Umschreibung „hat es an- und in sich aufgenommen" ist mindestens überflüssig, indem die Vorstellung des in sich selber Habens völlig ausreicht und klar ist. Das ἔχειν ist ganz so gemeint wie V. 12. III, 3. II, 23. und oft bei Johannes. Indem der Apostel noch ausdrücklich ἐν ἑαυτῷ hinzufügt, weist er die Gläubigen in ihr eignes Innere, als die Stätte, wo dies Zeugnis so gewiß unzweideutig vernommen werden muß, als sie merken, daß sie vom Tode zum Leben der Kinder Gottes hindurchgedrungen sind.

Diesen wichtigen Gedanken erläutert der Apostel im zweiten Gliede von V. 10 auch durch den Gegensatz. Wer Gott — τῷ μεμαρτυρηκότι, wie Huther treffend erklärt — nicht glaubt, der hat ihn zum Lügner gemacht. Das Perfectum πεποίηκεν ist wie die entsprechende Form des nachfolgenden μεμαρτύρηκεν wie V. 9 zu erklären (vgl. Lücke, Huther u. A.). Die verweigerte Annahme des göttlichen Zeugnisses hat den fortdauernden Zustand des Unglaubens begründet, in welchem der Mensch nichts Anderes thut, als — nach Luthers Wort — dem wahrhaftigen Gott ins Angesicht sagen: Du lügst (vgl. I, 10).

In V. 11 fügt nun Johannes die ausdrückliche Angabe hinzu, καί, worin das von Gott über seinen Sohn abgelegte Zeugnis besteht, denn in diesem Sinne ist die Formel αὕτη ἐστ. ἡ μαρτ. ὅτι κτλ. offenbar gemeint (vgl. V. 14. I, 5). In dem Factum, daß Gott uns ewiges Leben gegeben hat, ist das göttliche Zeugnis enthalten. Eben um das bestimmte Factum jenes göttlichen Gebens zu bezeichnen, gebraucht Jo-

hannes den Aorist ἔδωκεν. Der Sinn dieses Wortes kann aber ebenso wenig durch dare decrevit, promisit (Socin, Schlichting, Episcop, S. Schmidt, Carpzov) wiedergegeben werden, als das ἡμῖν von allen, dem Tode unterworfenen Menschen (Schlichting, S. Schmidt) verstanden werden darf. Mit Recht haben auch dem deutlichen Gedankengange gemäß fast alle Ausleger das ἡμῖν auf die Gläubigen bezogen.

Weiter, καί, erläutert der Apostel aber auch, inwiefern das in dem uns gegebenen Leben enthaltene Zeugnis Gottes über seinen Sohn abgelegt sei: καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστιν. Diese Worte sind nicht, als wenn ὅτι wiederholt zu denken wäre, von καὶ αὕτη ἐστ. ἡ μαρτ. abhängig (Knapp, Rickli, Baumgarten-Crusius), sondern enthalten eine selbständige Erinnerung, deren volle Bedeutung noch einmal in dem abschließenden V. 12 kräftig hervorgehoben wird. Wenn aber dort von dem Haben des Sohnes (vgl. II, 23) das Haben des ewigen Lebens abhängig gemacht wird, so zeigt der Realismus dieser johanneischen Vorstellung, daß die auch dem Ausdrucke widerstreitende Erklärung des ἐν vor τῷ υἱῷ αὐτ. V. 11 durch per, des ἐστίν durch contingit und die Umschreibung des Ganzen Deus nobis per Jesum aperuisse viam veniendi ad vitam aeternam (Socin, Grotius, Rosenmüller) ebenso falsch ist, wie V. 12 die Verkehrung der johanneischen Anschauung von dem wirklichen Besitzen und Innehaben des ewigen Lebens in die habere jus ad vit. aet., spem certam vitae aet., wie Socin, Grotius, Schlichting u. A. erklären, die denn auch das ἔχειν τὸν υἱόν umsetzen in retinere verba, quae Pater Filio mandavit. In welchem Sinne aber der Apostel sagt, daß in dem Sohne Gottes das ewige Leben ist, geht schon aus dem Eingange des Briefes (I, 1 fll.) hervor. Der Sache nach richtig bemerkt J. Lange, in dem Sohne sei das Leben οὐσιωδῶς (Joh. 1, 4. 11, 25. 14, 6), σωματικῶς (Col. 2, 9) und ἐνεργητικῶς (2 Tim. 1, 10). In Christo ist das ewige Leben vorhanden, in ihm ist es auch offenbar geworden und durch ihn von Gott

der Welt angeboten. Darum kann der Apostel V. 12 mit dem Satze abschließen, in welchem die ganze Argumentation von V. 6 an ihre praktische Spitze hat: Wer den Sohn hat, d. h. wer durch den Glauben an den Sohn ihn selber hat (II, 23), in wirklicher Lebensgemeinschaft mit ihm steht (vgl. I, 3. Joh. 17, 3), der hat das ewige Leben, welches ja eben (V. 11) in dem Sohne ist, also auch nur in ihm und durch ihn zu haben ist. Umgekehrt hat also auch das Leben nicht, wer den Sohn Gottes nicht hat. — Zu V. 12 macht Bengel die feinen Bemerkungen: Habet versus duo cola; in priore non additur Dei, nam fideles norunt Filium, in altero additur, ut demum sciant infideles, quanti sit non habere, und nachher: Priore hemistichio cum emphasi pronunciandum est habet, in altero vitam. Die letztere Anmerkung entspricht treffend der Wortstellung im Texte.

Mit großer paракletischer Kraft stellt also Johannes V. 12 den Hauptgedanken hin, um welchen nicht nur die Erörterung von V. 6 an, sondern im Grunde der ganze Brief sich dreht. Deshalb tritt dieser Gedanke auch in dem wenigstens vorläufigen Schlußverse des ganzen Schreibens, V. 13, wiederum hervor, dem Eingange entsprechend, welchem zufolge das ganze Schreiben eben darauf abzielen sollte, den Glauben an Jesum Christum, den Sohn Gottes, und in diesem Glauben das ewige Leben der Leser zu vermitteln (vgl. I, 3 fl.). Die Grundwahrheit nun, welche Johannes mit dem stärksten Nachdruck als das Eins und Alles des gesammten Christenthums geltend macht (vgl. II, 22 fll. IV, 1 fll. V, 1 fll.), wird V. 6—12 von der Seite angeschaut, nach welcher sie als eine solche erscheint, die ihre sichere Bewährung in sich selber trägt, während I, 1 fll. davon ausgegangen war, daß jene Grundwahrheit durch das Augen- und Ohrenzeugnis der Apostel verbürgt ist. Doch ist diese Selbstbewährung der christlichen Wahrheit ein wirkliches Zeugnis Gottes, weil die Erprobung der christlichen Wahrheit von Seiten der Gläubigen, nämlich das durch dieselbe geschaffene und genährte neue Leben wahrhaft göttlicher Art, eine Wirkung und Gabe Gottes ist. Hier erhebt sich aber ein Be-

denken, welches, wie es scheint, gerade den Ungläubigen gegenüber der johanneischen Apologetik die Spitze abbricht. Nach dem Gedankengange des ganzen Briefes und des Abschnitts V. 6 fll. insbesondere, wie nach dem Wortlaute von V. 12 ist ohne Zweifel des Apostels Meinung, daß der Besitz des ewigen Lebens ganz allein von dem gläubigen Haben des Sohnes Gottes abhängt, und nichts kann verkehrter sein, als die Behauptung des Socin, daß Gott auch praeter fidem in Christum oder, wie Schlichting sagt, extra ordinem das ewige Leben gewähren könne. Eine ähnliche Absicht, wie wir in diesen Bemerkungen Socins und Schlichtings erkennen, bestimmte den Grotius (vgl. auch Rosenmüller), den negativen Satz in V. 12 auf diejenigen, zu welchen die Predigt des Evangelii gelangt sei, zu beschränken. Diese Meinung hat wenigstens ein Moment, welches dem Texte nicht so fern liegt, wie der mit übel angebrachtem Spotte polemisirende Calov von der ganzen Anmerkung des Grotius urtheilt. Denn ohne Zweifel folgt aus dem Gedankengange, daß der Apostel nur solche, welche den Glauben verweigert haben, ausdrücklich berücksichtigt *). Dem entspricht auch die eigenthümliche Bedeutung des Ausdrucks ὁ μὴ (nicht οὐκ) ἔχων (vgl. V. 10 ὁ μὴ πιστ.). Eben darin, daß das Nichtglauben oder Nichthaben des Gottessohnes als ein möglicher Fall, nicht als ein pures Factum, vorgestellt wird, liegt die Voraussetzung, daß für den μὴ ἔχων das ἔχειν möglich gewesen wäre. Es fragt sich nun aber, ob das Zeugnis Gottes, welches in der Gabe des ewigen Lebens liegt, nur den Gläubigen gilt, welche das-

*) Die Frage, ob diejenigen, welche ohne das Evangelium gehört zu haben sterben, endlich selig werden werden oder nicht, eine Frage, auf welche das Ja bei Socin, Schlichting und Grotius ebenso deutlich zwischen den Zeilen steht, als bei Calov das Nein, gehört durchaus nicht hieher. Gewiß ist, daß niemand selig wird ohne Christum, so gewiß als niemand ohne ihn das ewige Leben in dieser Zeit erhält. Ein Gegenstand des Zweifels oder lieber der Hoffnung bleibt, daß die Predigt des Evangelii in jener Welt an diejenigen gebracht werden möge, welche dieselbe in dieser Welt nicht vernehmen konnten.

selbe in sich selber haben (V. 10), also denen, welche des Zeugnisses als solchen am wenigsten zu bedürfen scheinen. Die Lösung dieses Bedenkens ergiebt sich aus der kritischen Natur des ganzen Christenthums, welche Paulus erläutert, indem er das Evangelium als einen Geruch des Lebens und des Todes, als eine Thorheit und ein Ärgernis und als eine Weisheit und Kraft Gottes beschreibt (2 Cor. 2, 15 fl. 1 Cor. 1, 17 fll.). Auch denen, welche den Glauben verweigern, ist das Zeugnis Gottes vernehmlich; der zeugende Geist straft sie (Joh. 16, 8 fll.); sie sehen und merken das ewige Leben der Gläubigen, das wie ein Licht im Finstern scheinet und wie eine Stadt auf dem Berge nicht verborgen sein kann, und wenn sie sich dadurch nicht zum Glauben reizen lassen, so bleiben sie in dem Tode, welchen sie durch ihren Haß offenbaren (vgl. Joh. 15, 17 fll.).

V. 13. Nach Ausdruck (ταῦτα ἔγραψα vgl. II, 26) und Inhalt hat V. 13 etwas Schlußmäßiges; es fragt sich nur, wie weit die abschließende Bedeutung des Verses sich erstreckt. Die meisten Ausleger (Luther, Aretius, Hunnius, Socin, Episcop, Bengel, Lücke, Rickli, Mayer, Sander u. A.) betrachten, indem sie ταῦτα auf den ganzen vorhergehenden Brief beziehen, den V. 13 als Epilogus des Ganzen, mögen sie nun den Abschnitt V. 13—21 zusammenfassen oder dem 13. Verse eine selbständigere Stellung für sich allein anweisen und dann V. 14 fll. als eine Art Zugabe ansehn, die dem Einen in guter Verbindung mit V. 13 zu stehn scheint (Lücke), die aber der Andere aus der Redseligkeit eines alten Mannes erklären möchte (Mayer. Vgl. Bd. I, S. XXVII). Der Hauptgrund, weshalb andere Ausleger den V. 13 nicht auf den ganzen Brief, sondern nur auf den nächstvorhergehenden Abschnitt V. 6—12 bezogen haben (Jachmann, de Wette, Huther; vgl. auch S. Schmidt, welcher aber den Abschnitt V. 1—12 im Auge hat), ist der, daß mit V. 13 der Brief noch nicht zu Ende ist. Nur wenige haben eine schlechte Vermittelung gesucht, indem sie den V. 13 im Allgemeinen auf den ganzen Brief, im Besondern aber auf V. 1—12 (Spener) oder auf V. 6—12 (J. Lange) beziehen wollten. —

Darin daß V. 13 nicht der letzte Vers des Sendschreibens ist, liegt noch kein Grund, demselben die Bedeutung eines, wenigstens vorläufigen, Schlußverses des ganzen Schreibens abzusprechen, wenn nur der Inhalt des Verses sich demgemäß ausweist und wenn genügend erklärt werden kann, warum Johannes, indem er V. 13 den Brief zu schließen im Begriffe ist, von neuem anfängt — wie Lücke fein und treffend sich ausdrückt. Das Letztere wird bei V. 14 fll. zur Sprache kommen müssen. Hier ist hervorzuheben, daß der Satz V. 13 zu voll und zu kräftig erscheint, um, wie de Wette will, mit II, 26 gleich gestellt und als Abschluß eines besondern Briefabschnittes betrachtet werden zu können; vielmehr hat V. 13 eine ähnliche Bedeutung für unsern Brief, wie Joh. 20, 30 fl. für das Evangelium, und mit Unrecht sagt de Wette, daß V. 13 den Inhalt und Zweck des ganzen Schreibens schlecht angeben würde, mit Unrecht findet auch Huther in dem Begriffe der *ζωὴ αἰώνιος* eine ausschließliche Zurückweisung auf V. 11. 12 und den damit zusammenhängenden Abschnitt von V. 6 an. Dem ganzen Schreiben entspricht V. 13 mit der summarischen Beziehung auf den johanneischen Grundbegriff des ewigen Lebens ebenso wohl wie der Schluß des Evangeliums, welcher denselben Begriff hervorhebt, dem wesentlichen Inhalte und der Hauptabsicht jener Schrift. Dazu kömmt, daß man, wie Bengel zuerst bemerkt hat, das *ταῦτα ἔγραψα* am Schlusse des Briefes mit dem *ταῦτα γράφομεν* im Eingange (I, 4) zusammenhalten muß. Durch diese Correspondenz bezeichnet der Apostel selbst, daß er zum Ende seines Schreibens gelangt ist.

Wie nun aber im Anfange die Absicht dieses an christliche Leser gerichteten Briefes darin gesetzt war, daß ihre Freude vollkommen sei (I, 4. Vgl. Bd. I. S. 63), so bezeichnet der Apostel auch schließlich den Zweck seiner Paraklese, indem er ausdrücklich seine Leser an ihren Glauben an den von ihm gepredigten und vertheidigten Namen des Sohnes Gottes erinnert, dahin, daß sie wissen sollten, daß sie eben weil sie glauben ewiges Leben haben, *ἵνα εἰδῆτε κτλ.* Ohne diese Gewißheit giebt es keine Freude, keine Zuversicht (V. 14), keine

Hoffnung (III, 3), keine Liebe (IV, 7 fll.), sondern nur Furcht (IV, 18) und Tod. Darum kann überall keine christliche Paraklese ohne das Moment, welches Johannes hier als den Zweck seines Briefes hervorhebt, gedacht werden. Den Gläubigen, welche nicht nur mit der äußern Welt zu streiten haben, sondern auch in ihren eignen Herzen die Sünde erkennen und deshalb in sich selbst eine verurtheilende Stimme vernehmen (vgl. V. 5. I, 8. III, 19 fl.), muß immer wieder die Gewißheit ihres Lebens gezeigt werden, welche darum unerschütterlich ist, weil sie auf dem Namen des Sohnes Gottes (II, 12. III, 23), der geglaubt wird, beruht.

Bei dieser Auslegung ist die Richtigkeit der kürzern Lesart, die auch Lücke vorgezogen hat, vorausgesetzt. Folgt man der Recepta, so ist die zweite Hälfte der Zweckangabe *καὶ ἵνα πιστεύητε κτλ.* mit Calvin, Aretius, Luther, S. Schmidt, Calov, Socin, J. Lange, de Wette u. A. von dem Beharren und Zunehmen im Glauben zu verstehn. Für den wesentlichen Gedankengehalt trägt übrigens, wie Huther mit Recht urtheilt, die Verschiedenheit der Lesarten wenig oder nichts aus. Nach der Recepta tritt nur die bei dem kürzern Texte von selbst sich ergebende Absicht, den Glauben der Leser, durch welchen sie ewiges Leben haben, noch mehr zu fördern, ausdrücklich hinzu.

V. 14. *Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παῤῥησία ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν, ὅτι ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἀκούει ἡμῶν.*

V. 15. *καὶ ἐὰν οἴδαμεν ὅτι ἀκούει ἡμῶν ὃ ἂν αἰτώμεθα, οἴδαμεν ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα ἃ ᾐτήκαμεν ἀπ' αὐτοῦ.*

V. 16. *Ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσει, καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν, τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον. ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ.*

V. 17. *Πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν, καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον.*

V. 18. *Οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ*

οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτόν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ.
V. 19. Οἴδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν· καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται.
V. 20. Καὶ οἴδαμεν ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει, καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν, καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. Οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.
V. 21. Τεκνία, φυλάξατε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων.

Statt ὅτι ἐάν τι V. 14, der durch B und andere Zeugen geschützten Recepta hat Lachmann mit Cod A geschrieben: ὅ τι ἄν. Allein während die Zeugen hiezu nicht berechtigen, spricht die johanneische Redeweise entschieden dagegen. Lachmann muß hiner πρὸς αὐτόν ein Kolon setzen und die Worte ὅ τι ἂν αἰτ. — ἀκούει ἡμῶν als einen unabhängigen Satz ansehn; aber man wird vielmehr die Erklärung von αὕτη ἐστ. ἡ παῤῥ. in den Schlußworten von V. 14 erwarten. — Warum bei A und noch einem untergeordneten Codex die Lesart κατὰ τὸ θέλημα αὐτ. mit κ. τ. ὄνομα αὐτ. vertauscht sei, ist kaum zu erklären. Entweder hat dem Abschreiber noch aus V. 13 das ὄνομα vorgeschwebt, oder die Variante ist eine Erinnerung an Joh. 16, 23 fll., wie sich auch Ausleger finden, welche αὐτόν, αὐτοῦ auf Christum beziehn.— Ein noch schlimmeres, aber leicht erkennbares Versehen hat Cod. A zu Anfang von V. 15, wo die Worte καὶ — ἀκούει ἡμῶν ausgelassen sind. — Wie in V. 14, so zeigt sich auch V. 15 sowohl bei dem ἐάν vor οἴδαμεν als auch bei dem ὃ ἂν vor αἰτώμεθα das Schwanken der Handschriften und Editionen in Betreff der Schreibung von ἄν oder ἐάν. Vgl. hierüber Bd. II, S. 198, zu III, 19. 20. An unserer Stelle reichen die diplomatischen Gründe zur Bestimmung des Richtigen aus. Das ἄν vor οἴδαμεν, welches von Lachmann geschrieben ist, wird nicht einmal sicher von Cod. B bezeugt (vgl. Tischendorf). Dazu findet es sich nicht im N. T. als Conditionalpartikel; zweifelhaft könnte die Stelle Joh. 20, 23 sein, Lachmann aber hat dort ἐάν im Texte. — Vor αἰτώ-

μεθα ist mit den meisten Editoren, auch Lachmann, nach den besten Zeugen und sprachlich richtiger zu lesen ὃ ἂν, nicht mit Tischendorf nach einigen untergeordneten Zeugen ὃ ἐὰν, wie auch der Complutensische Text lautet. — Am Schlusse von V. 15 ist mit Lachmann und Tischendorf, abweichend von der allerdings durch A. G. al. vertretenen Recepta, nicht παρ' αὐτοῦ, sondern ἀπ' αὐτοῦ, nach Cod. B, zu lesen. Vgl. Bd. II. S. 200, zu III, 22. — V. 16. Statt des vollständig bezeugten ἴδῃ mit Lachmann εἰδῇ zu lesen, genügt die Auctorität der Vulgata (scit) nicht. — Hinter ἁμαρτάνουσιν haben Cod. A, Arab. und Aeth. das ἁμαρτίαν aus dem ersten Satzgliede wiederholt; die beiden Versionen haben sich aber vor der Verwirrung gehütet, welche Cod. A darstellt, indem er das μή nicht allein hinter ἁμαρτίαν, sondern auch vor ἁμαρτάνουσιν hat. — V. 17. Wenn man (Vulg. Aethiop. Tertullian, bei Mill) das οὐ vor πρὸς θάν. wegließ — was Mill billigte — so ist das eine Correctur, durch welche man dem Zusammenhange zu entsprechen meinte. In ähnlicher Absicht schrieb Clemens Alex. (vgl. Griesbach) μή statt οὐ. — V. 18. Ob ἑαυτόν nach A und mit den Editoren, oder αὐτόν nach B geschrieben wird, ist gleichgültig; aber das αὐτόν, worauf die Vulgata zu führen scheint, ist nur daraus zu erklären, daß sie mit einer gewissen Freiheit umschreibt: sed generatio Dei conservat eum. — V. 20. Für die Recepta καὶ οἴδ. führt Lachmann außer A. Vulg. auch B an, während Tischendorf mit Berufung auf B und andere Codices οἴδαμεν δέ geschrieben hat. Es giebt auch Handschriften, welche, wie V. 18. 19 nur οἴδαμεν lesen, was Bengel empfiehlt. Nach johanneischer Redeweise ist das καί viel wahrscheinlicher, als das δέ. — Wie IV, 13 hat A ἔδωκεν statt des von B. al. vertretenen und in alle Editionen aufgenommenen δέδωκεν. — Hinter τὸν ἀληθινόν findet sich bei A, ziemlich vielen Minuskelschriften, Versionen und Vätern der Zusatz θεόν, welcher von mehreren ältern Editoren (vgl. Wetstein) gebilligt ist. Die Recepta hat den Zusatz, welcher in B fehlt, nicht. Die meisten Editoren, auch Lachmann und

Tischendorf, lesen nur τ. ἀληθινόν. Für Aufnahme des θεόν haben sich zuletzt Lücke und de Wette ausgesprochen. Allein der Grund, daß ὁ ἀληθινός an sich unjohanneisch sei, gilt nicht, weil ja sogleich folgt ἐν τῷ ἀληθινῷ; und wenn auch die Auslassung der Abbreviatur ΘΝ leicht erscheint, so ist doch immer wahrscheinlicher, daß man absichtlich das erklärende θεόν zusetzte (vgl. auch Huther). Ein Codex bei Matthäi hat den Zusatz nur am Rande. Merkwürdig ist aber, daß gute Codices der Vulgata am Schlusse des Verses das θεός hinter ὁ ἀληθινός nicht ausdrücken, während gerade die Vulgata zu den Zeugen für das erste θεόν hinter τὸν ἀληθ. gehört. — Zweifelhaft könnte man sein, ob nicht auch der Name Ἰησοῦ Χριστῷ ein unächter Zusatz sei, wie Bengel nach dem Zeugnis von A. Vulg. urtheilte. Indessen sind die überwiegenden Zeugen für die von allen Editoren festgehaltene Recepta. Es ist auch naturgemäß, daß am Schlusse des Briefes noch einmal der volle Ausdruck daran erinnert, daß eben Jesus Christus der Sohn Gottes ist. — Der Artikel vor ζωὴ αἰών. ist mit Recht von Lachmann und Tischendorf getilgt, nicht nur wegen des zwingenden Zeugnisses von A. B. J. al., sondern auch weil Johannes nie schreibt ἡ ζωὴ αἰών., sondern entweder ζωὴ αἰών. oder ἡ αἰών. ζωή oder ἡ ζωὴ ἡ αἰών. Vgl. Huther. — V. 21. Statt der Recepta ἑαυτούς, welche auch Tischendorf billigt, liest Lachmann ἑαυτά nach B und mehreren Minuskeln. Man wird aber mit Lücke, Huther u. A. diese Lesart für eine Anbequemung an die Form τεκνία halten dürfen. — Das Ἀμήν, welches die Recepta am Schlusse hat, ist ohne diplomatische Beglaubigung. —

Obwohl nicht allein V. 13, sondern der ganze Abschnitt V. 6—13 etwas entschieden Schlußmäßiges hat, wird doch erst mit V. 14—21 der Brief des Apostels zu Ende gebracht. Darum sagte man, dieser letzte Abschnitt sei ein „Postscript" (vgl. Chr. F. Fritzsche, a. a. O. S. 110). S. G. Lange tadelte die Redseligkeit und Ordnungslosigkeit des Johannes, welcher kein Ende finden könne und von einem Gegenstande

zum andern abspringe, was man freilich der Schwäche des Alters zu gute halten müsse. Noch dreister urtheilte Augusti, daß der ganze Abschnitt V. 14—21 von fremder Hand, vielleicht von dem Verfasser von Joh. 21, dem apostolischen Schreiben hinzugefügt sein möchte; während Jachmann nur den V. 21, weil derselbe „abrupt" sei, für verdächtig hält. Augusti gründete sein Urtheil darauf, daß der Brief mit V. 13 geschlossen, der Abschnitt V. 14—21 ohne Zusammenhang und nicht nur der „morose" Ausspruch V. 19, sondern auch die ganze Eintheilung der Sünden und endlich die Ermahnung V. 21 unjohanneischer Art sei. Aber alle diese Bedenken werden sich durch die Auslegung des Textes von selbst erledigen; nur über den Zusammenhang mit V. 13 und über den Gedankengang in V. 14 fll. überhaupt ist sogleich zu handeln.

Gewiß würde niemand, wenn V. 13 der letzte Vers des Briefes wäre, noch irgendetwas erwarten; und doch darf man nicht urtheilen, daß V. 14—21 ohne wahre Verbindung mit dem Vorhergehenden sei, vielmehr wird das zunächst über die *παῤῥησία* der Gläubigen V. 14 Gesagte, womit das Weitere zusammenhängt, gerade aus dem Hauptmomente von V. 13, welches zugleich den Kern des ganzen Briefes bildet, entwickelt. Hätte Johannes eine schulmäßige Abhandlung in der V. 13 (vgl. I, 4) genannten Absicht verfassen wollen, so würde V. 13 das letzte Wort gewesen sein; er schreibt aber einen lebendigen Brief und fügt V. 14 fll. noch einiges hinzu, das zum Theil schon berührt war (vgl. V. 14 mit III, 22), das aber im Ganzen die eine, schließlich (V. 20) noch einmal eingeschärfte Grundwahrheit auf die wichtigsten Verhältnisse des christlichen Lebens anwendet. Und so gewiß niemand den Abschnitt V. 14—21 vermissen würde, wenn er nicht dastände, ebenso gewiß wird kein Unbefangener und im christlichen Leben und Denken Erfahrener den dastehenden Abschnitt für unangemessen halten können.

Eine gewisse Verbindung zwischen V. 14 und V. 13 wird, wie Huther richtig hervorhebt und alle die Ausleger, welche schon mit V. 13 den Schluß oder den „Epilogus" des Briefes

beginnen lassen (vgl. Oecumenius, Calvin, Lücke, Sander u. A.), gefühlt haben, durch das voranstehende καί indicirt. Dies hat de Wette übersehn, indem er in der schließlichen Erwähnung der παῤῥησία, welche wie III, 22 „mit Erhörung des Gebets verbunden" erscheine, eine Zurückbeziehung auf IV, 17 findet, wo die Zuversicht als Frucht der vollendeten Liebe erwähnt sei. Unbegründet und unzutreffend erscheint auf der andern Seite die Meinung des C. a Lapide (vgl. Tirinus, Calvin, Aretius, Episcop u. A.), daß V. 13 fll. die Früchte des Glaubens geschildert seien, nämlich V. 13 die vita aeterna; V. 14 fll. die fiducia impetrandi quidlibet a Deo; und V. 18 die plena peccati fuga et moralis quasi impeccabilitas. Vielmehr wenn mit V. 13 der vorhergehende Abschnitt und gewissermaßen der ganze Brief abgeschlossen ist, so kann eine solche Verbindung der Verse von V. 13 an nicht stattfinden. Das Richtige haben schon J. Lange, Lücke und Huther, mit denen auch Spener und Neander zu vergleichen sind, angezeigt. Des ganzen Briefes Absicht (V. 13), sagt J. Lange, sei eigentlich, die Gläubigen ad majorem parrhesiam excitare; V. 14 fll. werde aber von einer besondern Erweisung dieser Parrhesie gehandelt. Die „Freumündigkeit" (Spener), die kindliche Zuversicht zu Gott kann nicht nur für ein Moment in dem ewigen Leben der Gläubigen, sondern als eine Form dieses Lebens selbst gelten. Etwas Besonderes ist dann nur die Erweisung dieser Parrhesie im Gebete. Aber selbst in dieser Hinsicht erscheint das Gebet so sehr als die wesentliche Übung des göttlichen Lebens der Gläubigen, daß Paulus ein unaufhörliches Beten von den Gläubigen fordern darf, wie er ihnen eine beständige Freude zumuthet (1 Thess. 5, 16. 17) und eben den Geist Gottes, auf welchem nach Johannes unsere Gotteskindschaft, unser ewiges Leben und unsere Freude beruht (III, 24. IV, 13. vgl. III, 9. II, 27. V, 6 fll.), gleicherweise als den Urheber unsers göttlichen Lebens und unsers Betens preist (Röm. 8, 9. 14 fll. Gal. 4, 6). Diese wesentliche Zusammengehörigkeit der Parrhesie, welche am leichtesten im Gebete sich ausspricht, und des ewigen, göttlichen

Lebens, welches wir durch den Glauben haben, tritt ganz ähnlich wie an unserer Stelle schon III, 21 fll. hervor. Mit dem Bewußtsein unserer Gotteskindschaft ist, wie dort der Apostel sagt, die Parrhesie gegeben, welche insbesondere als die Zuversicht, daß wir nicht vergeblich beten, sich darstellt.

Wenn nun aber so V. 14 auf V. 13 zurückgreift, so schließt sich alles weiter Folgende leicht an. Handelt es sich V. 14. 15 zunächst um die zuversichtlichen Gebete der Gläubigen für sich selbst, so wird durch die nothwendige Beziehung auf das fürbittende Gebet die Unterweisung V. 16. 17 veranlaßt; und hieran wieder schließt sich das Übrige von V. 18 an. Der Unterschied zwischen der Sünde zum Tode und der Sünde nicht zum Tode ist ja nur zu verstehn im Lichte des Gegensatzes zwischen der Welt, die im Argen liegt, und den Kindern Gottes, welche nicht sündigen, eben weil sie nicht im Argen, sondern in dem wahrhaftigen Gotte durch Jesum Christum sind. So wendet sich der Apostel zuletzt wieder bestimmt und ausdrücklich auf den Cardinalpunct seines ganzen Schreibens; und nachdem er diesen noch einmal kräftig hingestellt (V. 20) und warnend gesichert hat (V. 21), ist er am Ende seines Briefes angelangt.

V. 14. 15. Ganz ähnlich wie V. 11 (vgl. IV, 21. I, 5. II, 25) ist V. 14 an das unmittelbar Vorhergehende angefügt, indem der Begriff der *παῤῥησία* in solcher Weise eingeführt wird, daß derselbe als schon V. 13 indicirt, nämlich mit dem Begriffe der *ζωὴ αἰώνιος* gegeben erscheint. Den Gläubigen allein, den Kindern Gottes ist die Zuversicht zu Gott eigen; denn der Mensch hat sie nur in Christo, wie Paulus sagt (Ephes. 3, 12), oder, wie Johannes lehrt, im Bewußtsein, daß wir aus Gott geboren sind (III, 19—21), in der vollen Liebesgemeinschaft mit Gott (II, 28. IV, 17). Wesentlich ist deshalb die Parrhesie der Gläubigen durchaus dieselbe, mag sie in Beziehung auf den zukünftigen Tag des Gerichtes (II, 28. IV, 17), oder mag sie in der allezeit gegenwärtigen Übung des Gebetes sich erweisen. Schon III, 22 gab der Apostel der Vorstellung von der Parrhesie diese Wendung; an unserer

Stelle wird sie ausschließlich von dieser Seite angeschaut, was, wie schon oben bemerkt ist, darin begründet ist, daß im Beten das gesammte ewige Leben des Gläubigen sich darstellen muß. Eben darin, sagt Johannes, besteht unsere Zuversicht zu Gott, daß — —. Man erwartet nun eine Aussage über die im Gebete ihre Zuversicht erweisenden Gläubigen; es folgt aber *ὅτι — ἀκούει ἡμῶν*, eine Aussage über Gott, an welchen unsere betende Zuversicht sich richtet. Dies ist kaum eine Breviloquenz zu nennen, und noch weniger bedarf es, wie Lücke meint, der Ergänzung eines aus dem Begriffe der *παῤῥησία* entnommenen Zwischengliedes: „darin besteht die Freudigkeit, die wir zu ihm haben, daß wir die Zuversicht haben, daß er uns hört". Schon Huther hat mit Recht gegen diese umständliche Beschreibung gesagt, daß die *παῤῥησία* selbst die freudige Zuversicht sei. Man denke nur einmal statt *ἡ παῤῥησία* einen parallelen Begriff wie *πεποίθησις*, so wird es keine Schwierigkeit haben, die Vorstellung *ὅτι ἀκούει ἡμῶν* als das Object der gläubigen Zuversicht zu verstehn. Derjenige aber, zu welchem wir Zuversicht haben (*πρὸς αὐτόν*), nach dessen Willen wir bitten (*θέλ. αὐτοῦ*) und welcher uns hört, ist nicht der Sohn Gottes, wie Steinhofer meint, der aber diese Beziehung nicht festzuhalten vermag (vgl. S. Schmid und Spener, welche es wenigstens für möglich halten, an den Sohn, als den Vermittler unserer Gebete, zu denken), sondern Gott, der Vater Jesu Christi, zu welchem wir gerade im Glauben an den Sohn Zugang haben und welchen wir im Namen Christi mit aller Freudigkeit anrufen. Das kaum nennenswerthe Schwanken einiger Ausleger über die Beziehung des *αὐτόν* V. 14 ist wie ein Vorspiel zu dem hitzigen Streite über die Beziehung des *οὗτος* V. 20.

Was nun den apostolischen Satz betrifft, daß Gott jedes Gebet erhört (*ἀκούει*, wie Joh. 9, 31. 11, 41), welches die Gläubigen nach seinem Willen thun, so ist die Erklärung im Wesentlichen schon zu III, 22 (S. 244 fl.) gegeben. Die Bestimmung *κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ* ist, wie Bengel treffend sagt, conditio aequissima, latissime patens. Wer in

dieser Bestimmung eine lästige Schranke fände und seine Freudigkeit dadurch gedämpft fühlte, der würde den Grundcharakter des Gebetes und die eigenste Natur des Glaubens, aus welchem das Gebet stammt, verkennen und verleugnen. Es ist gar kein wahres Gebet denkbar ohne die Beugung unter den Willen Gottes, vielmehr ohne die freudige Erhebung auf dem Gnadengrunde dieses Willens Gottes. Denn der Wille Gottes geht ja kurz gesagt auf nichts Anderes als auf unsere Seligkeit. Das ist deshalb Gottes Gebot, die Offenbarung seines Willens, daß wir an Christum glauben, damit wir so das ewige Leben haben. Deshalb kann man auch sagen, es ist Gottes Wille, daß wir zur Erkenntnis der Wahrheit kommen und selig werden (1 Tim. 2, 4), oder es ist Gottes Wille, uns das Reich zu geben (Luc. 12, 32). Deshalb ist es ferner im Wesentlichen völlig gleich, im Glauben, im Namen Christi und nach dem Willen Gottes beten. Denn Christi ganzes Werk entspricht diesem heilsamen Willen Gottes (Joh. 4, 34. 5, 30. 6, 38); der Gläubige aber ist eben ein solcher, an welchem durch Christum der Wille Gottes vollzogen wird. Für den Gläubigen nun dienen schlechthin alle Dinge dazu, den gnadenreichen Willen Gottes an ihm zu erfüllen (Röm. 8, 28); darum wird in allen Dingen das Gebet des Gläubigen nach Gottes Willen stattfinden und erhört werden, d. h. dazu dienen daß der Wille Gottes geschehe; denn dies ist der wesentliche Inhalt und die höchste Absicht eines jeden rechten Gebetes (vgl. Matth. 6, 10. 26, 39). So im Allgemeinen betrachtet hat also die Versicherung des Apostels, daß Gott jedes Gebet nach seinem Willen erhört, keine Schwierigkeit; eine solche entsteht scheinbar, wenn die ideale Theorie in das praktische Leben eingeführt wird. In dieser Rücksicht entwickeln die Ausleger aus der Bestimmung κατὰ τὸ θέλημα und aus andern Schriftsprüchen allerlei Cautelen, die aber nicht immer zutreffen. Manche machen den der christlichen Parrhesie am wenigsten entsprechenden Eindruck, als ob die Anforderungen an ein erhörliches Gebet möglichst hoch gespannt werden sollten, damit der Betende erst nach allen Seiten hin sich vorsehe, ehe er die Erhö-

rung seiner Bitte hoffe. Hieher gehört Socins Forderung, daß das Gebet nicht allein mit dem allgemeinen, sondern auch in jedem besondern Falle mit dem besondern Willen Gottes übereinstimme — womit eigentlich nichts erklärt ist. Nicht viel besser sagt Episcop, daß der Christ bitten solle quae divinae voluntati sunt consentanea et ut ea non petat aliter, quam Deus ea peti vult. Unklar geschieden sind die von J. Lange für das erhörliche Gebet gestellten Normen, daß es geschehn solle: 1. ex fide in nomine Jesu Christi; 2. cum voluntatis et determinationis nostrae abnegatione; 3. cum debita proportione, quae est inter res necessarias et utiles; 4. ad Dei gloriam. Treffender ist, was Oecumenius, Luther, Aretius, Grotius u. A. gesagt haben, daß jedes Gebet um geistliche Güter, um den heiligen Geist, um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, um alles unmittelbar zur Seligkeit Nöthige, unbedingt gethan und immerdar erhört werde; daß aber jedes Gebet um Zeitliches und Irdisches nur bedingungsweise stattfinden könne — quantum nobis non sunt impedimento ad salutem (Aretius) — si ea nobis dari quam non dari sit Deo gloriosius nobisque salutarius (Grotius). Dies alles hat sein Recht; aber dem idealen Zuge des Johannes, und der Schrift überhaupt, folgend muß man auch auf der andern Seite geltend machen, daß auch die irdischen Dinge dem Willen Gottes zu unserer Seligkeit dienstbar sind, so daß auch in Beziehung auf diese das Gebet nach Gottes Willen seine Stelle hat. Der Vater im Himmel weiß, daß wir des alles bedürfen, und es wird uns zufallen, indem wir zuerst nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit trachten (Matth. 6, 32 ff.). Und wie im Alten Bunde das Zeugnis gilt, daß der Gerechte nicht verlassen ist noch sein Same nach Brod geht (Ps. 37, 25), so heißt der Herr selbst uns um das tägliche Brod bitten und straft die ungläubige Sorge, als wenn es den Kindern Gottes je daran mangeln könnte.

Wie sehr es dem Apostel voller Ernst ist, was er über die Erhörung unserer Gebete, die nach Gottes Willen geschehn, sagt, zeigt sich nicht nur in der besondern Anwendung dieser

Zusage V. 16, sondern auch in der Bekräftigung derselben, welche V. 15 durch die Hinweisung auf den gewissen Erfolg solcher Gebete gegeben wird. Es ist nicht ohne praktische Bedeutung, daß der Apostel, was er III, 22 in dem einfachen λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ zusammenfaßte, hier gewissermaßen auseinanderlegt in das ἀκούει ἡμῶν V. 14 und ἔχομεν τα αἰτήμ. V. 15. Es ist nämlich nicht die Meinung, wie Rickli auslegt, daß V. 14 (ἀκούει) nur von dem Anhören, V. 15 dagegen von dem Erhören der Gebete die Rede sei; vielmehr erklärt Episcop richtig: ex hoc fundamento, quod Deus ipsos orantes exaudit (v. 14), certo futurum ut Deus ipsis det ea, quae ab ipso petierunt (vgl. S. Schmid, Spener, J. Lange, Lücke u. A.). Auf das V. 14 geltend gemachte Wissen, welches nun unzweifelhaft bei den Gläubigen vorausgesetzt wird (daher der Indicativ nach ἐάν. Vgl. Winer, S. 271), gründet der Apostel das weitere, noch stärker die Parrhesie des Glaubens erweisende Wissen, daß wir die erbetenen Dinge haben, ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτ. κτλ. Das nachdrücklich vorangestellte ἔχομεν darf weder in der Form noch im Begriff alterirt werden. Jenes geschieht, wenn man das Präsens im Sinne eines Futurums auffaßt, wie Schlichting, Episcop, Grotius (Deus statim exaudit, at non statim dat) u. A. thun; dieses geschieht, wenn man mit Jachmann (vgl. S. Schmid, J. Lange u. A.) das ἔχειν durch obtinere, λαμβάνειν erklärt. Das Richtige haben Luther, Spener, Bengel, Steinhofer, Neander, Lücke, Sander, de Wette, Huther u. A. gesehn. Wenn wir nach Gottes Willen gebeten haben, also Gott uns erhört hat, so haben wir auch die Erfüllung unserer Bitte, obwohl „bisweilen das Widerspiel erhellet", weil wir die Erfüllung noch nicht sehn (Luther). Das Erbetene ist von Gott uns schon zugeschrieben und beigelegt, ob es uns schon nicht allemal in die Hände gegeben wird, gleichwie etwa die Eltern ihren Kindern etwas schenken, aber in der Sparbüchse aufheben (Spener).

Wegen der Fassung der Schlußworte von V. 15 ist noch zu bemerken, daß das Perfectum ᾐτήκαμεν im Verhältnis zu

dem Präsens ἔχομεν ganz naturgemäß steht (vgl. V. 10. I, 3. 5), ohne daß zu folgern ist, Johannes möge mit seinen Lesern übereingekommen sein, um gewisse Dinge, die ihnen nun zu Theil geworden seien, zu bitten; wie Socin meinte, um die Schwierigkeit des allgemein gefaßten ἔχομεν zu vermeiden. — Das ἀπ' αὐτοῦ — nicht παρ' αὐτοῦ, so daß der von Sander angemerkte Nebenbegriff, daß die Bitten bei Gott, als ein Depositum, niedergelegt seien, keinen Halt hat — ist nicht mit ἔχομεν, was Huther nach II, 20 für wahrscheinlich hält, sondern mit ᾐτήκαμεν zu verbinden. Jenes wäre nach der Wortstellung äußerst hart; dies ist durchaus leicht und einfach.

V. 16. 17. Daß der Apostel, nachdem er von dem Gebete überhaupt als einer wesentlichen Erweisung der Glaubenszuversicht der Kinder Gottes geredet hat, noch insbesondere die brüderliche Fürbitte erwähnt, ist durchaus naturgemäß. Schon Oecumenius hat mit Recht erinnert, wie sehr das heilige Mitleid mit dem sündigenden Bruder, und die fürbittende Beihülfe (τὸ τῷ ἡμαρτηκότι ἀδελφῷ συναλγεῖν καὶ συμπράττειν εἰς σωτηρίαν) der von Johannes so eifrig gepredigten Bruderliebe gemäß sei. Das ewige Leben der Gläubigen, welches die V. 14. 15 dargestellte Parrhesie in sich schließt, muß sich auch in der Fürbitte für die Brüder äußern (vgl. 1 Tim. 2, 1 fl. Jac. 5, 14 fll. Phil. 1, 4. Ephes. 6, 18. Röm. 15, 30. Matth. 5, 44 fl.), in dieser gläubigen Liebeserweisung, welche nach der Art der Liebe Christi wesentlich darauf abzielt, daß die Brüder im Besitze des Lebens bleiben und wachsen. Darum muß die brüderliche Fürbitte nicht allein stattfinden, wie Christus, dem die Gläubigen gleichen (IV, 17. I, 6), Fürbitte gethan hat und fortwährend thut (Luc. 22, 31. Joh. 17, 9. Hebr. 7, 25), sondern wird auch ohne den V. 16 genannten Inhalt nicht sein können (vgl. Gal. 6, 1 fl.). Die Fürbitte ist ein Hauptmittel, durch welches das von dem einen Haupte ausströmende Leben zu den vielen in gläubiger Liebe verbundenen Gliedern des einen Leibes geleitet wird (vgl. Ephes. 4, 16. 1 Cor. 12, 26 fl.). Durch dies paulinische Gleichnis (vgl. Joh. 15, 1 fll.) wird aber zugleich erläutert, was Johannes

an unserer Stelle geltend macht, daß nämlich nur ein mit dem ganzen Leibe und mit dem Haupte selbst noch zusammenhängendes Glied durch solchen fürbittenden Liebesdienst und Gnadenverkehr Handreichung empfangen kann; sind die Pulsadern, durch welche die Lebenskraft strömen muß, abgeschnitten, ist ein Glied in den Tod verfallen, so ist der Dienst der fürbittenden Liebe nicht mehr möglich.

Bevor aber der johanneische Begriff der Sünde zum Tode erörtert werden kann, ist der Text darauf anzusehn, welche Anleitung derselbe etwa giebt, jene Hauptaufgabe zu lösen. Johannes stellt den Fall vor (vgl. über die Bedeutung des ἐάν c. conj. Bd. I. S. 80), daß jemand seinen Bruder sündigen sieht. Mit dem Ausdrucke ἀδελφός ist nicht proximus quicunque (Calov), sondern wie II, 9. 10. III, 17. IV, 21 der aus demselben Gott Geborene (V, 1), der gläubige Bruder, gemeint. Dessen Sünde wird von dem Gläubigen, welchem die Fürbitte zugemuthet wird, gesehn — ἐάν τις ἴδῃ — und als eine Sünde, die nicht zum Tode ist, beurtheilt. Die letztere auch von Lücke und Huther richtig gewürdigte Bestimmung liegt in dem subjectivischen, die Vorstellung ausdrückenden μή, im Unterschiede von dem objectivischen, den factischen Sachverhalt bezeichnenden οὐ V. 17 (vgl. V, 10. III, 10. 21). Wichtig ist aber auch die hiebei vorausgesetzte Bedeutung des ἴδῃ. Offenbar meint nämlich Johannes, daß der Gläubige, in ähnlicher Weise wie er etwa die äußerliche Noth seines Bruders mit seinen Augen anschauen kann (III, 17), so auch die Sünde seines Bruders sehen, erkennen und so deutlich unterscheiden kann, ob die Sünde zum Tode sei oder nicht, daß er gemäß dieser Einsicht die Fürbitte thun oder unterlassen soll. Es ist also entschieden gegen die Meinung des Apostels, wenn N. de Lyra anmerkt: qui sit peccator non ad mortem sciri non potest nisi per divinam revelationem. Eher könnte man mit Calov sagen, daß das peccatum ad mortem nicht immer mit Sicherheit zu erkennen sei; denn es ist denkbar, daß der Gläubige es jedes Mal deutlich erkennt, wenn sein Bruder nicht zum Tode sündigt, während vielleicht das andere Ur=

theil, daß eine Sünde zum Tode wirklich begangen sei, nicht immer gleich fest steht. Allein der Zusammenhang spricht auch gegen Calov, und es ist mit Calvin, Socin, Schlichting, Bengel, Lücke, Huther u. A. zu sagen, daß Johannes dem Gläubigen zutraut, nach beiden Seiten hin die Sünde nicht zum Tode und die Sünde zum Tode richtig zu erkennen.

Wenn also ein Gläubiger seinen Bruder in einer Sünde, die nicht zum Tode ist, befangen sieht, so soll er für denselben Fürbitte thun. Nicht ganz gleichbedeutend ist die attributivische Redeweise τ. ἀδελφ. αὐτ. ἁμαρτάνοντα (vgl. III, 17. IV, 2. hiezu S. 265) mit der prädicativischen, für welche der Infinitiv gehören würde (gegen Piscator und Socin). Nach der Vorstellungsweise des Johannes tritt der in die Sünde fallende Bruder selbst unmittelbar vor das Auge des Gläubigen, welcher beten soll; der infinitivische Ausdruck würde weniger anschaulich den Umstand, daß der Bruder die Sünde begeht, darstellen. Wenn nun der Gläubige wahrnimmt, daß sein Bruder nicht zum Tode sündigt, so soll er für denselben beten *) und dadurch ihm Leben geben, demjenigen, setzt der Apostel noch einmal ausdrücklich hinzu, welcher nicht zum Tode sündigt. Das Futurum αἰτήσει bedeutet nicht licebit illi petere (S. Schmidt), sondern aus der zunächst liegenden Vorstellung, daß die Fürbitte eintreten werde und mit Bestimmtheit zu erwarten sei (de Wette), ergiebt sich zugleich der imperativische Sinn, daß die Fürbitte auch eintreten solle (Grotius, J. Lange, Jachmann, Lücke, Huther. Vgl. Kühner II. S. 99). Entsprechend dem V. 14. 15 von dem gläubigen Gebete überhaupt Gesagten, fügt der Apostel mit

*) Die Worte des Apostels handeln nur von der Fürbitte des einzelnen Gläubigen, nicht der Gemeine, wie Huther mit Recht gegen Neander bemerkt. Natürlich gilt das Gesagte auch von der Gemeinefürbitte. Woher aber Mayer die Fürbitte der Heiligen nimmt, ist schwer zu sagen; und solange apostolische Worte gelten, wird es uns wenig anfechten, wenn ein irrender Ausleger droht: „wer die seligen Brüder um ihre Fürbitte nicht anrufen will, widersetzt sich den gnädigen und heiligen Planen des Weltenschöpfers“.

voller Parrhesie auch in Betreff der besondern Fürbitte hinzu: *καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν*. Als Subject zu *δώσει* den Betenden selbst zu verstehn, hat man Bedenken getragen. Eine von Beda, N. de Lyra, Tirinus, C. a Lapide und dem Fortsetzer des Estius, Barth. Petrus (vgl. auch Episcop) gebilligte Variante der Vulgata dabitur deutet schon darauf hin. Viele Ausleger haben geradezu aus dem Zusammenhange, „aus dem Begriffe des Gebetes" (Lücke), die Subjectsvorstellung rogatus Deus entnehmen und vor *δώσει* einschieben wollen (Beza, Piscator, Socin, Grotius, Benson, Spener, J. Lange, Bengel, Steinhofer, Paulus, Jachmann, Lücke, Sander). Allein ohne Noth wird so von dem einfachen Gange der Wortfügung abgewichen. Dasselbe Subject ist in *αἰτήσει* und *δώσει* zu denken. Schon die äthiopische Version hat richtig umschrieben: rogans vivificabit. Erasmus, welcher freilich dem hergebrachten dabitur der Vulgata nicht zu widersprechen wagt, läßt doch dem griechischen Texte sein Recht, indem er anmerkt: nam et qui impetrat alteri quodammodo dat. In demselben Sinne haben Calvin, Schlichting, Rickli, Baumgarten-Crusius, de Wette-Brückner, Huther das *δώσει* von dem Betenden verstanden. Ähnlich ist AGesch. 3, 6 (vgl. V. 13. 16). Auch Jac. 5, 15. 20 ist zu vergleichen. Es giebt der Betende seinem sündigenden Bruder, weil er eben durch seine Fürbitte demselben das Leben vermittelt. Wenig entspricht es aber der fröhlichen Zuversicht, mit welcher der Apostel von der Kraft des Gebetes redet, wenn S. Schmidt (vgl. auch Hunnius und Calov) zugleich an die admonitio et correptio fraterna, nach Matth. 18, 15, erinnert, oder wenn Rickli bemerkt, der wahre Beter werde seine Fürbitte „nicht allein auf der Lippe tragen", sondern „in seinem ganzen Betragen kund thun, dem Fehlbaren durch Nachsicht die Rückkehr erleichtern und sein neues Wandeln im Lichte durch ermunternde Zuvorkommenheit befestigen". An die Mittel und Wege, wie der Segen des Gebetes auf den Bruder gebracht wird, denkt hier der Apostel gar nicht; er stellt nur die sichere Wirkung hin. Deshalb ist

es auch ungehörig und dem Sinne des Apostels geradezu entgegen, wenn Socin bemerkt, Gott gebe auf die Fürbitte nicht daß der sündigende Bruder bereue, sondern daß er bereuen könne, die Kräfte dazu, wodurch aber nicht ausgeschlossen sei, daß die Reue dennoch ausbleibe. Ähnlicherweise weichen auch Episcop (impetrat a Deo atque efficit — ut occasio consequendi veniam peccatorum et proinde etiam vitam eidem relinquatur) und Grotius (Deus ad preces fidelium ei dabit cor humiliatum atque contritum et suo tempore reddet Spiritum S., quae omnia viae sunt ad vitam aeternam) von der Einfalt und Wahrheit der apostolischen Vorstellung ab, obwohl sie die Inconsequenz Socins vermeiden, welcher die Sünde zum Tode dem ohne Reue in der Sünde Beharrenden zuschreibt und dennoch diese Reuelosigkeit bei einem nicht zum Tode Sündigenden für möglich erklärt.

Nachdrücklich hebt der Apostel noch einmal die Voraussetzung, daß der Bruder nicht zum Tode sündige, hervor. Die Pluralform ἁμαρτάνουσι ist im Anschluß an das vorangehende αὐτῷ deshalb unbedenklich, weil, wie schon Erasmus sagt, jenes αὐτῷ generaliter positum est. Es hat eine collectivische Bedeutung (Lücke, Huther u. A.). Weder eine Ellipse neben der Enallage Numeri liegt vor (δώσει δὲ τὴν ζωὴν οὐ τυχοῦσιν ἀλλὰ τοῖς ἁμαρτ. μὴ πρ. θάν. Er. Schmidt), noch ist der Dativ τοῖς ἁμαρτ. nach dem hebräischen Sprachgebrauche des ל durch quod attinet (Bengel) zu erklären, noch ist die ganze Construction so zu verschränken, daß αὐτῷ auf den Bittenden bezogen und τοῖς ἁμαρτ. „für die Sündigenden“ (Paulus, Jachmann, Bornemann, bibl. Studien der sächs. Geistlichen I. S. 71) übersetzt wird.

Hat der Apostel seinem Gebote, für die sündigenden Brüder zu beten, zweimal die Beschränkung beigefügt, daß dieselben nicht zum Tode sündigten, so hebt er nun auch die hierin liegende Voraussetzung, daß es wirklich eine Sünde zum Tode giebt, bestimmt hervor und sagt, daß sich das Gebot der Fürbitte auf diese Sünde nicht beziehe. Endlich, V. 17, deutet er mit heiligem Ernst, aber auch den Gläubigen zum großen

Troste, auf das Verhältnis zwischen der Sünde überhaupt und der Sünde zum Tode hin. Jede Ungerechtigkeit ohne Ausnahme ist Sünde (vgl. III, 4); doch ist nicht jede Sünde eine Sünde zum Tode, es giebt eine Sünde, die nicht zum Tode ist. Wenn nun für einen Bruder, welcher diese Sünde begeht, gebetet werden muß (V. 16[a]), so kann dies Gebot in Beziehung auf die Sünde zum Tode, die es wirklich giebt (ἔστιν ἁμαρτ. πρ. θάν.), nicht gelten — οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ. Zunächst ist hier der Wechsel der Wörter αἰτεῖν und ἐρωτᾶν ins Auge zu fassen. Nach Bengels Vorgang hat neuerlich ein englischer Theolog den Unterschied der beiden Ausdrücke gründlich entwickelt (R. Ch. Trench, Synonyms of the N. T. Cambridge 1854. p. 164). Ἐρωτᾶν unterscheidet sich von αἰτεῖν wie rogare von petere (vgl. Cicero, Planc. X, 25: Neque enim ego sic rogabam, ut petere viderer, quia familiaris esset meus. Bei Trench, p. 166). Nie nennt deshalb der Herr sein Beten ein αἰτεῖν, sondern beständig ein ἐρωτᾶν (Joh. 14, 16. 16, 26. 17, 9. 15. 20); aber das Beten der Gläubigen im Namen Jesu ist ein αἰτεῖν (Joh. 14, 13. 16, 23 ff.). Das αἰτεῖν setzt die Unterordnung des Bittenden unter den Erhörenden voraus (AG. 3, 2. 12, 20. Matth. 7, 9. 11. Luc. 11, 11. 13. Jac. 1, 5. 6), während das ἐρωτᾶν dem Gleichgestellten geziemt (Luc. 14, 32). Es scheint demnach schon in dem Ausdruck ἐρωτήσῃ V. 16 die Andeutung zu liegen, daß die hier gemeinte Bitte dem Bittenden nicht zusteht. Das Bitten für den Todsünder selbst erscheint nicht als ein demüthiges, aber in allem Glauben zuversichtliches αἰτεῖν (V. 14. 15), wie die Fürbitte für den nicht zum Tode Sündigenden, sondern als ein unziemliches, über das rechte Maß hinausgreifendes ἐρωτᾶν. So scheint dieser Ausdruck selbst einen Fingerzeig zur richtigen Bestimmung des Sinnes der Schlußworte von V. 16 zu geben. Es herrscht nämlich hierüber bei den Auslegern eine große Unsicherheit. Die meisten urtheilen, da der Apostel nur sage, daß er im Falle der Todsünde die Fürbitte nicht gebiete (οὐ — λέγω), daß jedenfalls ein Verbot der Fürbitte für den Todsünder nicht

vorliege. In mancherlei Modificationen wird aber diese Meinung vorgetragen. Ora si velis, sed sub dubio impetrandi, erklärt C. a Lapide (vgl. Tirinus, Barth. Petrus). Auch Socin, Schlichting, Grotius, Carpzov, J. Lange, Jachmann, Neander, Lücke, de Wette, Huther leugnen einstimmig das bestimmte Verbot; aber es bleibt doch ein großer und für die christliche Praxis bedeutender Unterschied, ob man z. B. mit Neander sagt, es dürfe für den Todsünder gebetet werden, obwohl dessen Bekehrung schwer sei, oder mit de Wette die Erfolglosigkeit solcher Fürbitte vorausgesetzt findet. Wenn dies der Fall ist, wenn, wie Lücke sagt, „sehr leise und bescheiden" vom Apostel angedeutet wird, daß jene Fürbitte nicht nach dem Willen Gottes, also unerhörlich sei, so wird man nicht allein folgern müssen, daß dieselbe unterbleiben könne (J. Lange, Jachmann) oder nicht zur Pflicht gemacht werde (Grotius, Huther), sondern man wird, wozu schon Socin (noli pro illo rogare) getrieben wurde, in der locutio attica et morata (Bengel) den Sinn anerkennen müssen, daß ein verheißungsloses Gebet ein unmögliches ist (Scholiast I) und nicht geschehn darf. Deus non vult, ut pii frustra orent (Bengel. Vgl. Deut. 3, 26. Jer. 14, 11. 15). Doch haben fast alle Ausleger, welche sonach ein indirectes Verbot der Fürbitte für den Todsünder anerkennen (N. de Lyra, Calvin, Beza, Piscator, S. Schmidt, Heumann, Bengel, Sander), die Schärfe des Gedankens irgendwie zu mildern gesucht. N. de Lyra, welcher den Begriff der Todsünde als impoenitentia finalis faßt und die Fürbitte für den Todsünder verbietet, quia non est orandum pro damnatis, giebt doch zu, daß man für jeden Menschen beten dürfe, ut minus peccaret et per consequens minus puniretur in inferno, und sagt schließlich, weil jeder Sünder, solange er lebt, Buße thun könne, so müsse man beten pro omnibus peccatoribus adhuc viventibus. — Bengel hält, obwohl er den Todsünder von der brüderlichen Fürbitte ausschließt, dennoch die Bekehrung desselben nicht für unmöglich: si — ad vitam reducitur, id ex mero provenit reservato divino. S. Schmidt, welcher

einmal (p. 505) ausdrücklich sagt, man dürfe nicht für den Todsünder beten (non licet), wendet dies nachher (p. 507) so: Orandum est pro peccantibus non ad mortem, ut Deus propter fidem ipsorum praesentem necdum excussam, peccatum ipsorum ipsis remittat — pro peccantibus autem ad mortem orandum est, ut Deus eos ad poenitentiam reducat, fidem excussam restituat et ex morte liberet (vgl. auch Spener, Rickli). Am consequentesten äußert sich Calvin. Sehr selten', sagt er, werde der Gläubige in den Fall kommen, nicht fürbitten zu dürfen; Gottes Barmherzigkeit selbst leite vielmehr unsere Liebe, daß wir das Beste hoffen sollen. Wenn aber die offenbare Gottlosigkeit einen Todsünder unzweifelhaft zu erkennen gebe, dürfe der Gläubige nicht barmherziger sein wollen, als Gott selbst (Quodsi desperata quorundam impietas non secus nobis apparet, acsi Dominus eam digito monstraret, non est quod certemus cum justo Dei judicio vel clementiores eo esse appetamus).

Aber die Erörterung über die christliche Fürbitte für den Todsünder führt zu der Hauptfrage, was unter der Sünde zum Tode zu verstehn sei, zurück. Der Schluß von V. 16 giebt insofern auch eine Anleitung zur Beantwortung derselben, als hier die Fürbitte für den Todsünder für unzulässig erklärt wird. In dem Wortlaut an sich liegt allerdings kein bestimmtes Verbot; aber wenn Johannes, da er die Fürbitte für den nicht zum Tode Sündigenden gebietet, eben diese Bedingung als wesentlich wiederholt hervorhebt und dann fortfährt: ich sage nicht, daß man für den Todsünder beten solle, so ergiebt der Zusammenhang den Gedanken, daß man dies Letztere nicht dürfe und nicht könne. Das Nichtsagen im zweiten Falle entspricht dem gebietenden Sagen im ersten Falle. Es folgt auch aus dem Wesen des Gebetes selbst, daß, wenn die Fürbitte für den Todsünder an und für sich „nicht nach Gottes Willen also unerhörlich" (Lücke), erfolglos (de Wette) oder der Art ist, daß sie mit gewisser Zuversicht der Erhörung nicht geschehn kann (Huther), dieselbe eben deshalb unmöglich ist.

Um nun die Feststellung des Begriffes der ἁμαρτία πρὸς

θάνατον und οὐ πρὸς θάνατον versuchen zu können, ist nur noch die Herbeinahme von V. 17 nöthig, weil wir auch hier einen wichtigen Fingerzeig finden. Der Apostel hat V. 16 einen durchgreifenden Unterschied zwischen der Sünde nicht zum Tode und der Sünde zum Tode gesetzt. Dieser Unterschied wird auch V. 17^{b} ausdrücklich bestätigt, aber in solcher Weise, daß durch den vollsten Ernst der heiligen Wahrheit, nach welcher jede Ungerechtigkeit Sünde ist (V. 17^{a}), dem leichtfertigen, unheiligen Mißverständnisse eines weltlichen Sinnes gewehrt wird. Die erste Hälfte von V. 17, dessen beide Glieder nach johanneischer Art einfach durch καί an einander gefügt sind (III, 2. 4. Vgl. S. 58. 100), erinnert an III, 4, wie auch V. 18 auf den Hauptgedanken von III, 4—10 hinausläuft. Es wiederholen sich deshalb an unserer Stelle mit denselben Schwierigkeiten, zu welchen insbesondere der anscheinende Widerspruch zwischen V. 17 und V. 18 gehört, dieselben zum Theil verfehlten Lösungsversuche. Was zuvörderst den V. 17 betrifft, so erscheint es hier ebenso unangemessen, die Begriffe ἀδικία und ἁμαρτία, als dort (III, 4) die Begriffe ἀνομία und ἁμαρτία in einem Steigerungsverhältnisse zu einander zu betrachten. Weder ἁμαρτία noch ἀνομία III, 4 ist ein schärferer oder stärkerer Begriff als ἀδικία, wie Sachmann und Baumgarten-Crusius (vgl. auch Lücke und Huther) behaupten. Schon zu III, 4 (S. 102 fll.) sind die drei Begriffe erläutert. Das logische Verhältnis in unserer Stelle ist aber ein anderes, als dort. Dort kam es dem Apostel darauf an, die ἁμαρτία als Widerspruch gegen die gottgemäße, im normativen νόμος geforderte Gerechtigkeit, d. h. als ἀνομία darzustellen (ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία); an unserer Stelle aber muß er umgekehrt jeden Verstoß gegen die δικαιοσύνη, d. h. jede ἀδικία, als ἁμαρτία erscheinen lassen, weil dies der herrschende Begriff ist und alles auf die Unterscheidung der ἁμαρτία πρὸς θάνατον und der ἁμαρτία οὐ πρ. θάν. ankommt. Eben mit Rücksicht auf diese Unterscheidung hat man, aber mit Unrecht, den Begriff ἀδικία für weiter oder weniger scharf gehalten; als wenn hierunter auch die täglichen

Schwachheitssünden der Gläubigen, allerdings wirkliche ἁμαρτίαι, fielen, die doch nicht πρὸς θάνατον seien. Dasselbe wollte Grotius auf gerade entgegengesetztem Wege erreichen. Er erkannte, daß ἀδικία im Wesentlichen nichts Anderes und nichts Geringeres als ἁμαρτία sei, und sagte deshalb, daß Johannes, indem er jede ἀδικία eine ἁμαρτία nenne, jene Schwachheitssünden gar nicht mit im Sinne habe (ἀδικίαν vocat non quamvis ignorantiam aut obreptionem subitam, sed quicquid peccatur aut cum deliberatione aut dato ad deliberationem spatio). Bei allen diesen Auslegern liegt die falsche Ansicht im Hintergrunde, daß von der Beschaffenheit oder der Größe einer Sünde an sich selbst der tödtliche oder nicht tödtliche Erfolg derselben abhängen könne, eine Voraussetzung, welche in der katholischen Dogmatik zu der unsittlichen Unterscheidung von peccatum mortale und veniale geführt*), den modernen Kritikern aber Anlaß gegeben hat, montanistische Elemente in dem apostolischen Schreiben zu suchen (vgl. Bd. I. S. XCVIII fll.). Aber die erste Hälfte von V. 17 spricht durchaus gegen diese Annahme, deren unevangelische Art Auslegern wie Lücke, Huther und Neander keineswegs entgangen ist, gegen welche jedoch die älteren Ausleger mit größerer Bestimmtheit sich erhoben haben. Die katholische Unterscheidung von peccatum mortale und veniale weisen diese mit dem entschiedensten Nachdruck ab, indem sie festhalten, daß jeder Sünde Sold der Tod ist (Luther). Die Art der Sünden an sich, sagt Calvin, unterscheidet Johannes überhaupt nicht: quicquid cum lege Dei pugnat, peccatum est, et quidem mortale sua natura. Und mit heiligem Eifer bezeugt Beza: Peccata omnia hactenus paria sunt, ut vel minima

---

*) Vgl. schon Beda, welcher gegen den Satz der Stoiker und Jovinianer, omnia peccata esse paria, bemerkt: Tanta est diversitas peccatorum, ut omne quod ab aequitatis ratione discrepat inter peccata numeretur, quamvis minima peccata justis suae justitiae meritum nequaquam auferre vel minuere possint, illa duntaxat, sine quibus hanc vitam nullatenus transigere possunt. — quotidiana et levia peccata, quae sicut difficile vitantur, sic etiam facile curantur.

minimi peccati cogitatio mortem aeternam millies mereatur. — omnia peccata per se lethalia — eine sittliche Anschauungsweise, welche freilich einem Semler so unsinnig und fanatisch erscheint, daß er etwas Ähnliches zu sagen kaum einem chinesischen Bonzen oder einem indischen Fakir zutraut. In demselben Sinne wie die Reformatoren reden S. Schmidt, Aretius, Calov, indem sie alle den Hauptpunct, auf welchen des Apostels Rede hinweist, im Auge haben, den Grundsatz nämlich, daß es nicht durch die Sünde an und für sich, sondern durch die sittliche Verfassung, den Glauben oder Unglauben, des Sündigenden bedingt werde, ob die Sünde zum Tode oder nicht zum Tode sei. Auch die neueren evangelischen Ausleger haben im Grunde dieselbe Anschauungsweise, wenn sie die Todsünde von der Schwachheitssünde, der Schwankung und Störung des frommen Lebens, wodurch das christliche Lebensprincip selbst nicht aufgehoben wird, unterscheiden (vgl. Lücke u. A.).

So weiset uns also Johannes, indem er jede Verletzung der gottgemäßen Gerechtigkeit als Sünde verurtheilt, dazu an, die Unterscheidung zwischen der Sünde zum Tode und nicht zum Tode nicht nach der objectiven Beschaffenheit der Sünde an sich, sondern nach der subjectiven Verfassung des Sünders zu machen. Jede Sünde ist der Widerspruch gegen den Lichtwandel (I, 5 fll.), gegen die Gerechtigkeit (II, 29 fll.), gegen das göttliche Leben welches den Kindern Gottes eigenthümlich ist. Jede Sünde gehört an sich in das Reich des Todes, des Teufels (III, 4 fll.); deshalb sündigen die Kinder Gottes, welche das Leben haben, nicht (V. 18) und können nicht sündigen (III, 9). In diese ideale Anschauungsweise des Apostels muß man vor allen Dingen eingehn, um seine Meinung von der Sünde zum Tode zu verstehn; die Vermittelung des anscheinenden Widerspruchs mit der christlichen Lebenserfahrung wird sich dann um so sicherer ergeben (vgl. zu III, 9. S. 145 fll.).

Wir haben nun folgende Normen für die Auslegung des Begriffs der ἁμαρτία πρὸς θάνατον aus dem Contexte gewonnen: erstlich muß die Sünde zum Tode, wo sie vorhanden

ist, von den Gläubigen erkannt werden können; zweitens wird derjenige, welcher dieselbe begeht, „ein Bruder" genannt, also zur christlichen Gemeinschaft gerechnet; drittens kann und darf für den Todsünder nicht gebetet werden, weil er durch seine Sünde von der Gemeinschaft des göttlichen Lebens ausgeschieden ist; endlich viertens unterscheidet sich die Todsünde von jeder andern Sünde nicht an und für sich, da vielmehr jede Sünde eine Verneinung des ewigen Lebens ist, sondern durch die sittliche Verfassung des Sündigenden wird es bedingt, ob die Sünde zum Tode sei oder nicht. Diese Canones werden auch insofern der johanneischen Anschauungsweise entsprechen, als sie die scheinbar in der ganzen Sache liegenden Widersprüche kenntlich machen. Der zum Tode sündigende Bruder gehört nicht mehr zu der Gemeinschaft der Kinder Gottes; er ist also zwar von uns ausgegangen, aber er hat doch nie wirklich zu uns gehört (II, 19). Und die Sünde nicht zum Tode wird bei den wahrhaft aus Gott Geborenen anerkannt, von welchen doch wieder gesagt wird, daß sie überhaupt nicht sündigen. Beide Schwierigkeiten zu lösen ist zu II, 19 (Bd. I. S. 332 fll.) und zu III, 9 versucht; inwiefern dieser Versuch gelungen sei, muß an unserer Stelle sich erproben.

Auf die Frage, was der Apostel unter *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* verstehe, haben diejenigen Ausleger ganz verkehrt antworten müssen, welche den Begriff des *θάνατος* und den entsprechenden der *ζωή*, welche dem nicht zum Tode sündigenden Bruder durch die Fürbitte vermittelt werden soll, anders aufgefaßt haben, als es der nächste (V. 11 fll. 20) und der weitere Zusammenhang des Briefes (III, 14) fordert. Nicht von leiblichem Leben und Sterben, sondern von ewigem Leben und geistigem Tode ist die Rede. Mit Recht ist deshalb die Auslegung von Morus und S. G. Lange, nach welcher „Capitalverbrechen", die von der weltlichen Obrigkeit mit dem Tode bestraft werden, gemeint sein sollen, vergessen. Ebenso falsch ist die Meinung Schöttgens, daß an solche Sünden zu denken sei, für welche das mosaische Gesetz die Todesstrafe bestimmt habe, wie Mord, Götzendienst und Blutschande; auch

die bei Whitby, Benson und sogar bei Steinhofer auftretende Modification dieser Auslegung, daß man für kranke Brüder, wenn sie eine solche von Gott mit dem leiblichen Tode bedrohte Sünde begangen hätten, nicht fürbitten und denselben die wunderbare Heilkraft nicht zu gute kommen lassen dürfe, ist durchaus abzuweisen. Noch unrichtiger ist die Meinung derer, welche den Ausdruck *πρὸς θάνατον* als Bezeichnung der Dauer, bis zum Ende des irdischen Lebens, verstehn. Beda hielt diese Auslegung vielleicht nur deshalb für möglich, weil Augustin einmal auf dieselbe verfallen war (de corrept. et grat. XII, 35: ego autem dico id esse peccatum, fidem, quae per dilectionem operatur, deserere usque ad mortem). N. de Lyra hat dieselbe angenommen. Aber wie soll ein Gläubiger sehen (vgl. V. 16), ob sein Bruder bis zum Tode in der Sünde beharren wird oder nicht? Das *πρός* bezeichnet vielmehr das Ziel, die erzielte Wirkung, wie Joh. 11, 4. 2 Petr. 3, 16. Hebr. 9, 13. Röm. 3, 26.

Auf verschiedenen Wegen nähern sich einerseits Grotius, anderseits Semler, Carpzov und Chr. F. Fritzsche der johanneischen Vorstellung, obwohl sie dieselbe beiweitem nicht erreichen. Indem Grotius sagt: arbitror ad mortem dici eos delinquere, qui cum peccaverint, moniti peccare pergunt, aut certe disciplinae, quae in ecclesia constituta est, subjicere se nolunt. Quae enim spes sanitatis ei, qui medicum sibi a Deo datum audire non vult? und indem Semler an öffentliche Vergehen denkt, welche den Ausschluß von der Gemeine zur Folge haben — denn in pueritia Christianorum sei noch immer non parum opinionis aut superstitionis judaicae vorhanden geblieben — oder wenn Carpzov gleichfalls unter Hinweisung auf die in der jüdischen Synagoge gebräuchliche Unterscheidung zwischen חטאה למיתה und ח״לא למיתה unter der *ἁμαρτ. πρ. θάν.* versteht doctrinas religioni Christianorum perniciosas, praecipue doctrinas eorum, qui ex Gentilibus susceperant Christianismum, deinceps relapsi ad idola oppugnabant doctrinas, quas ante audiverant et negabant Filium Dei in carne adfuisse etc., oder endlich wenn

Chr. F. Fritzsche auf die „Bosheitssünden der vom Christenthum Abgefallenen“ deutet: so liegt in dem allen, abgesehn von den handgreiflichen Irrthümern, das richtige Gefühl, erstlich daß der *θάνατος*, als der Verlust der christlichen *ζωή*, durch die Aufhebung der Glaubensgemeinschaft bedingt erscheint, wobei aber alles darauf ankommt, daß die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander zugleich und zuvörderst die Gemeinschaft mit Christo, dem Quell des ewigen Lebens, ist (I, 3), und zweitens daß der Begriff der *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* von Johannes nicht rein erfunden sei, sondern ein gewisses Vorbild im Alten Testamente habe, auf welches auch die talmudischen Satzungen (vgl. Schöttgen), ihrerseits zurückblicken. Num. 18, 22 wird es als eine *ἁμαρτία θανατηφόρος* (חֵטְא לָמוּת) bezeichnet, wenn ein Nichtlevit in die Stiftshütte dringe, d. h. als ein Verbrechen, welches mit dem leiblichen Tode zu bestrafen sei (vgl. Num. 1, 51. 3, 10. 38. 16, 40. 18, 7). Dies ist die typische Form für den apostolischen Begriff der *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*, welcher aber, sowohl was die *ἁμαρτία* als auch was den *θάνατος* anlangt, mit ganz andern Voraussetzungen einen ganz andern Inhalt hat. Die zu Grunde liegende Anschauung des Apostels ist insofern von den meisten Auslegern anerkannt, als sie festhalten, daß, wenn der Glaube an Christum die Bedingung des Lebens ist, die den Tod wirkende Sünde mit dem Unglauben, genauer mit dem Abfall vom Glauben, zusammenhängen muß. Denn da der Apostel voraussetzt, daß der zum Tode wie der nicht zum Tode Sündigende ein „Bruder“ sei, so ist nicht nur unrichtig was Heumann sagt, daß die Todsünde, d. h. die Sünde wider den heiligen Geist, von Nichtchristen begangen werde, welche dem heiligen Geiste beharrlich widerstrebten und Christum nicht als Messias annähmen, obwohl sie durch die Predigt und die Wunder der Apostel eines Bessern belehrt werden könnten, sondern auch die Meinung Neanders ist unklar und weicht vom Texte aus, sofern den Unbekehrten wie den Abgefallenen die *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* zugeschrieben wird. Unter der Todsünde selbst versteht Neander eine so schwere Sünde (z. B. 1 Cor. 5, 1),

wie sie bei einem lebendigen Christen überhaupt nicht vorkommen kann. Die Rettung des Todsünders, mag derselbe ein noch Unbekehrter oder ein Abgefallener sein, hält Neander für möglich, und deshalb die Fürbitte für nicht verboten; doch, sagt er, sei nach Hebr. 6, 4 fll. die neue Bekehrung eines Abgefallenen weit schwerer, als die Bekehrung eines Todsünders, welcher noch nie gläubig gewesen sei. Allein der Apostel scheint doch, gleichwie Hebr. 6, 4 eine Bedingtheit des ἀδύνατον, die auch Lücke statuirt, keineswegs angezeigt ist, gerade den unvermeidlichen Tod als den Erfolg der ἁμαρτία πρὸς θάνατον zu denken; darauf deutet die von Johannes vorausgesetzte Unmöglichkeit der Fürbitte, ein vorhin aus dem Contexte erhobener Canon, gegen welchen Neander, noch abgesehn von der Vernachlässigung des Begriffs ἀδελφός, verstößt.

Jedenfalls ist es also ein an seinem Glauben Schiffbruch Leidender, welcher die Sünde zum Tode begeht. Indem man nun aber die genauere Bestimmung des Begriffs nicht vor allen Dingen innerhalb unsers Briefes und der johanneischen Anschauungen suchte, sondern voreilig nach Analogieen in dem übrigen Neuen Testamente griff, wurde man aufs Ungewisse geführt. Als Parallelen zu dem johanneischen Ausspruche boten sich leicht dar die Rede des Herrn von der Lästerung des heiligen Geistes, der Sünde, welcher der Herr die Vergebung gänzlich abspricht (Matth. 12, 31 fl.), und die Stelle Hebr. 6, 4 fll. (vgl. 10, 25 fll.). Und ohne Zweifel muß eine innige Verwandtschaft unter allen diesen Sätzen stattfinden, nicht allein weil überall der tödtliche Erfolg der Sünde als unvermeidlich dargestellt wird, sondern auch weil nach dem Worte des Herrn es eben nur eine einzige Sünde giebt, welche diesen Erfolg hat. In dem Maße aber, in welchem die genaue Bestimmung der βλασφημία τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου verschieden ausgefallen ist, hat auch die Erklärung der ἁμαρτία πρὸς θάνατον geschwankt. Manche Ausleger leugnen ausdrücklich, daß Johannes jene von dem Herrn gemeinte Sünde vor Augen habe (Scholiast I, Socin, Episcop; vgl. auch Lücke), und beschreiben doch das Wesen der Todsünde so wie andere

Ausleger die Sünde wider den heiligen Geist verstehn. Manche erklären geradezu die Sünde zum Tode als die Sünde wider den heiligen Geist (Luther, Hunnius, Er. Schmid, Calov, Wolf, J. Lange, Heumann, Calvin, Piscator, Sander u. A.), während wieder Andere die Sünde, oder genauer die Blasphemie, wider den heiligen Geist als eine besondere Art der Sünde zum Tode, als der Gattung, unterordnen (Aretius, Schlichting, Spener) oder sonst den Unterschied neben der Verwandtschaft geltend machen (Huther).

Wenn es nun im Allgemeinen fest stand, daß die *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* eine solche sei, welche unfehlbar den geistigen Tod, die Unseligkeit, zur Folge hat (peccatum, quod privat gratia, quasi vita, itaque ei mortem spiritualem affert, wie C. a Lapide richtiger und bestimmter sagt, als Tirinus: quod inducit certo — certitudine morali — aeternam mortem eo quod sit quasi insanabile), so ging man bei der genauern Bestimmung der Sünde, welcher eine solche Wirkung innewohnt, nach drei Rücksichten auseinander. Viele Ausleger, unter ihnen schon der Scholiast I (*ὅταν τις ἁμαρτὼν ἀναισθήτως ἔχῃ πρὸς μετάνοιαν*), gingen davon aus, daß durch Reue und Buße einer jeden Sünde Vergebung und neues Leben erlangt werden könne; so schien die Sünde, für welche keine Vergebung zu hoffen und deren tödtliche Wirkung unabwendbar sein soll, nothwendig ein reueloses Beharren vorauszusetzen (Oecumenius, N. de Lyra, Barth. Petrus, Hunnius, Calov, Sander). Von einer andern Seite wird die Sache angeschaut bei Auslegern wie Beda (cum post agnitionem Dei quis oppugnat fraternitatem et adversus ipsam gratiam, qua reconciliatus est Deo, invidentiae facibus agitatur; nach Augustin, de sermone Dom. in monte sec. Matth. Lib. I. c. 22, 73), Socin, Schlichting (si quis a veritatis professione et ecclesia contra conscientiam recedat, propter opum, honorum cupiditatem etc.), S. Schmidt (peccatum regnans, quod peccanti adscribitur tanquam volenti, consentienti et se illo delectanti), Spener („alle frevele Bosheitssünden — dadurch der Mensch sobald in den geistlichen

Tod verfällt") und Bengel si quis sciens volensque mortem amplectitur, non ex illecebris carnis, sed ex amore peccati, sub ratione peccati). Diese alle betonen, indem sie Hebr. 6, 4 fll. 10, 25 fll. im Sinne haben, das wissentliche, böswillige, muthwillige Sündigen trotz besserer Erkenntnis, was insofern textgemäß erscheint, als Johannes den Todsünder einen Bruder nennt; zugleich aber leuchtet ein, wie leicht manche Ausleger diese Beziehung mit der erstern Erklärung combiniren und den muthwilligen Sünder als einen in der Sünde beharrenden, von derselben bleibend geknechteten darstellen konnten (vgl. Socin, Episcop). Eine dritte Auslegungsweise endlich findet sich bei denen, welche mehr den das Leben bedingenden Glauben selbst, weniger die in den beiden andern Erklärungen hervorgehobenen Erweisungen des frommen Glaubenslebens, ins Auge fassen; obwohl dies natürlich kein scharfer Gegensatz ist, vielmehr alle drei Modificationen der gleichen Grundansicht häufig mit einander verbunden auftreten. Hieher gehören C. a Lapide, welcher die Häresie, Tirinus, welcher die Apostasie, Mayer, welcher den Abfall vom Glauben an Christum, den Fürsten des Lebens, mithin, wie er sagt, die Sünde wider den heiligen Geist, versteht. In derselben Richtung finden wir Calvin, Beza, Piscator (blasphemia in Spir. S. — quum quis veritatem evangelii per illuminationem et testificationem Spiritus Sancti a se intellectam et creditam ex diabolica malitia negat et blasphemat), J. Lange, Sachmann (der Zweifel an der Messianität Jesu, der Abfall vom Christenthum und Rückfall in den Götzendienst), Baumgarten-Crusius (die volle Abwendung von Gott und dem Evangelio), Huther (eine Sünde, welche die volle Lossagung von Christus in sich schließt). Auch diejenigen Ausleger sind hier zu nennen, welche, indem sie den Glauben als den Grund und die Kraft des gesammten christlichen Lebens geltend machten, die tiefere Einheit der erwähnten Auslegungsweisen darstellten und entweder zwei derselben oder alle drei ausdrücklich combinirten. In diesem Sinne erklärte Luther die Todsünde von der Ketzerei, dem halsstarrigen Sündigen wider bessere Er-

kenntnis, durch welches alles die Sünde wider den heiligen Geist bezeichnet sei. In Übereinstimmung mit Lücke (Unglaube, weltliches Irrwesen und Kainitische Lieblosigkeit) faßt auch Rickli die verschiedenen Momente zusammen, daß der Todsünder seinen ganzen Glauben mit der Liebe wegwerfe und ohne Reue bleibe, als hätte er weder Gott noch Christum je gekannt.

Wenn nun auch die neuern Ausleger mit ihrer Bestimmung des Begriffs der ἁμαρτία πρὸς θάνατον nicht so sehr ins Breite gegangen sind, wie manche ältere — Aretius z. B. nennt peccata contra conscientiam admissa, pertinaciam, agnitae veritatis abnegationem, blasphemiam in Spirit. S., finalem impoenitentiam et generalem apostasiam — so muß doch die ganze Vorstellung in dem Maße ungenau und ungewiß werden, in welchem man von der johanneischen Spur ausweichend mehr nach allgemeinen dogmatischen und ethischen Grundsätzen der heiligen Schrift urtheilte. Man suchte das Bild einer äußersten Bosheit in Unglauben, Lieblosigkeit und Unbußfertigkeit hinzustellen, um die unvermeidliche Strafe des Todes gerechtfertigt zu finden. Mit dieser Absicht hängt auch die Frage zusammen, ob der Apostel unter der ἁμαρτία πρὸς θάνατον eine einzelne Sünde oder einen ganzen sündigen Zustand verstehe. Je deutlicher man erkannte, daß nicht irgendeine einzelne Sünde oder eine gewisse Art von Sünden an und für sich zum Tode sein könne, sondern daß diese Wirkung durch das übrige Verhalten des Sündigenden bedingt sei (vgl. Calvin, S. Schmidt, Spener u. A.), desto mehr war man geneigt, dies subjectivische Moment ausschließlich hervorzuheben und die Vorstellung von einer concreten Erweisung dieses innerlichen Abfalls bei Seite zu lassen. Der Art ist Calvins Bemerkung, daß die ἁμ. πρ. θάν. nicht sei partialis lapsus, nec praecepti unius transgressio, sed apostasia, qua penitus homines a Deo se alienant. Ähnlich sagt nach seiner Weise Socin, jene Sünde sei nicht ein einzelner actus, nicht ein peccatum semel admissum, sondern peccandi assuetudo seu peccatum, in quo quis manet (vgl. auch Episcop). Auch Bengel lehrt in diesem Sinne: peccatum ad mortem

est peccatum non obvium, neque subitum, sed talis status animae, in quo fides et amor et spes, in summa vita nova exstincta est. Aber mit Recht findet **Huther** in der Ausdrucksweise des Apostels nicht sowohl einen Zustand, als eine Thatsünde angedeutet; nicht der Abfall selbst, die innere und als solche unsichtbare That, sei gemeint, sondern „die Thatsünde, durch welche sich der innere Abbruch des Lebens mit Christus äußerlich vollzieht und bekundet.“ Es **könne** also, sagt **Huther**, z. B. Mord, Ehebruch, Verleugnung Christi oder dergleichen eine Todsünde sein, wenn nämlich eine solche Sünde die Frucht eines völligen Abfalls von Christo sei. Hierüber nun zu urtheilen soll der wahrhaft Gläubige in seinem christlichen Gewissen die Fähigkeit besitzen; zugleich aber bemerkt **Huther**, daß der Apostel durch das μή (V. 16) zu erkennen gebe, wie eine solche Beurtheilung „immer nur eine subjective sein könne“. Aber keinenfalls will Johannes sagen, daß eine solche „subjective“ Beurtheilung eine irrthümliche sein könne, was von **Huther** wenigstens nicht ausgeschlossen ist. Die Sünde zum Tode muß von den Gläubigen gesehn (V. 16), deutlich erkannt werden können. Überhaupt muß die ganze Vorstellung von der Sünde zum Tode für die ersten Leser des Briefs bei weitem nicht so schwierig gewesen sein, als es nach dem unsichern Schwanken der Ausleger scheinen kann. Der Apostel selbst sagt kein Wort, um den Begriff genauer zu erklären; er muß also, da es sich um die allerwichtigsten Dinge handelt, seinen Lesern das richtige Verständnis zutrauen dürfen. Und es liegt auch in der That nichts näher als die Beziehung auf die Irrlehrer (vgl. J. **Lange**, **Mayer**), welchen der Apostel selbst mehrmals in dem gegenwärtigen Schreiben das Leben abgesprochen hat, weil dieselben den Sohn nicht haben, in welchem allein die Gläubigen das ewige Leben empfangen haben und fortwährend haben (II, 18 fll. IV, 1 fll. V, 5. 11. 12. 20). Auf dem Glauben an Jesum Christum beruht der entscheidende Schritt aus dem Tode in das ewige Leben (III, 14), aus der Knechtschaft der Welt, der Sünde und des Teufels in die Freiheit und Freudigkeit der Gottesgemeinschaft, des

heiligen Nichtsündigens, des Sieges über die Welt und den Argen (vgl. II, 12 fll. III, 5 fll. IV, 4 fll. V, 3 fll. 11 fll. 18 fll.). Darum muß der Rückschritt in den Tod, welchen der Mensch durch die Sünde zum Tode macht, in der Aufhebung der Lebensgemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne (vgl. I, 3. II, 23. V, 11. 20), also in dem Abfall vom Glauben an den Sohn Gottes bestehn. Dies ist die sittliche Verfassung des zum Tode Sündigenden; er hat sich losgemacht von dem, welcher die Versöhnung unserer Sünde ist, er hat also bei seiner Sünde nicht mehr den Fürsprecher, dessen die Gläubigen sich getrösten (vgl. II, 1 fl.). Von dieser unseligen Verfassung eines Abgefallenen giebt die in die äußere Erscheinung tretende *ἁμαρτία πρ. θάν.* so deutlich Kunde, daß der Gläubige aus dieser Äußerung das zum Grunde liegende innerliche hoffnungslose Elend mit Sicherheit erkennen kann und deshalb die Fürbitte für den Todsünder unterläßt. Wird nun gefragt, welche *ἁμαρτία* für die Darstellung des inneren Todeszustandes zu halten, also unfehlbar für eine *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* anzusehn sei, so ist aus dem Zusammenhange unsers Briefes zu antworten: die Leugnung, daß Jesus der Christ oder der Sohn Gottes sei. Keine andere Thatsünde, nicht Ehebruch, nicht Mord, nicht Blutschande oder was man sonst der Art genannt hat, trägt mit Nothwendigkeit den Stempel des Todes; wohl aber ist die antichristliche Verleugnung (II, 18. 22. IV, 2 fl.) das unmittelbare und unzweideutige Bekenntnis, daß der Fürst des Lebens ausdrücklich und wissentlich verworfen ist. Das Wort ist der reinste und vollste Ausdruck dessen, was inwendig im Herzen vorhanden ist (vgl. Matth. 12, 37. Röm. 10, 9 fl.), das Wort der Verleugnung ist also die Thatsünde (*ἁμαρτία*), welche nothwendig eine Sünde zum Tode ist. An diesem Worte der Verleugnung sollen deshalb die Gläubigen den Irrgeist, welcher nicht aus Gott, sondern aus der Welt und ihrem Fürsten ist, erkennen (IV, 1 fll.); und wie derjenige, welcher durch die antichristliche Leugnung des Sohnes Gottes zeigt, daß er in den Tod verfallen ist, von der christlichen Fürbitte ausgeschlossen wird, so kann er auch, da er die Gemein-

schaft der Gläubigen gänzlich verlassen hat (vgl. 1, 3. 7.), nicht einmal auf die gastfreundliche Liebe derselben Anspruch machen und ist für den Friedensgruß der christlichen Freunde unzugänglich (2 Joh. 10. 11. Vgl. 1 Joh. I, 4. Matth. 10, 12 fll.).

Hiemit stimmt auch insbesondere Matth. 12, 31 fl., während Hebr. 6, 4 fll. 10, 25 fll. bei aller wesentlichen Verwandtschaft mehr die ethische oder praktische Beziehung auf den christlichen Wandel hervortritt. Deshalb kann der Herr die Pharisäer und Schriftgelehrten, obwohl ihre blasphemische Rede (V. 24) ausdrücklich nur gegen den als Menschensohn erschienenen Gottessohn lautet, vor der Lästerung des heiligen Geistes warnen — vielleicht auch ihnen sagen, daß sie dieselbe begangen haben —, weil sie mit ihrem verstockten, muthwilligen Leugnen nichts Anderes thaten, als dem heiligen Geiste widerstreben (AG. 7, 51), welcher durch die gesammte Offenbarung im Alten Testamente wie durch die Reden und Worte des Herrn selbst (vgl. Matth. 12, 28) unzweideutig erwies, daß Jesus der Christ, der im Fleische gekommene Sohn Gottes sei, wie Johannes sagt (IV, 2. V, 5 fll.). Jenen Pharisäern, für welche deshalb auch der Herr nicht betet (Luc. 23, 34), weil sie wußten, was sie thaten, stehn die Antichristen bei Johannes insofern gleich, als auch diese die „von uns ausgegangen sind“ (II, 19), das Zeugnis des heiligen Geistes von Christo (V, 6 fll.) vernommen und verworfen haben.

V. 18. Nicht um dem leichtsinnigen Mißverständnis und Mißbrauch des V. 16. 17 Gesagten zu begegnen (Schlichting, Bengel), erinnert der Apostel daran, daß der aus Gott Geborene nicht sündige; denn schon V. 17ª reicht dazu hin. Vielmehr erscheint es naturgemäß, daß sich am Schlusse des ganzen Briefes noch einmal die heilige Freudigkeit und das mit der Gotteskindschaft selbst gegebene Bewußtsein des Sieges über Welt, Sünde und Teufel ausspricht, wovon am Schlusse des zweiten Haupttheiles (V, 5) die zuversichtliche Frage in ähnlicher Weise Zeugnis gab, wie hier, am Schlusse des ganzen Briefes, die dreimalige Wiederholung des οἴδαμεν (vgl. Lücke, Huther, Sander). Mit V. 13, an welchen der

letzte Abschnitt (V. 14—21) im Ganzen sich anschließt, stehn die VV. 18. 19. 20 durch den Grundbegriff des ewigen Lebens, auf welchem auch das V. 14—17 Gesagte ruht, in einer engen selbst durch das *οἴδαμεν*, in Vergleich mit dem *εἰδῆτε* V. 13, angedeuteten Verbindung. Denn durch den Glauben an den Sohn Gottes sind wir aus Gott geboren, haben wir also nicht nur überhaupt das ewige Leben und in demselben jene kindliche Zuversicht, von welcher V. 14 geredet war, sondern auch insbesondere die eigenthümliche Tüchtigkeit nicht zu sündigen, welche der Apostel V. 18 noch einmal (vgl. III, 9. V, 4 fl.) hervorzuheben durch V. 16. 17 veranlaßt ist. Wie zuversichtlich und glaubensfroh tritt nun der Warnung, daß jede Ungerechtigkeit Sünde ist, die auch den gläubigen Lesern zugeschriebene Gewißheit entgegen, daß jeder aus Gott Geborene nicht sündigt, sondern sich bewahrt und deshalb von dem Argen nicht angetastet werden kann! Aber es genügt der christlichen Glaubensfreudigkeit nicht, im Allgemeinen diesen Grundsatz zu wissen, sondern der einzelne Gläubige soll für sich selbst dieses selige Wissen haben. So kommt der Apostel zu V. 19. Und wenn er V. 20 endlich noch einmal hervorhebt, daß wir nur durch Christum, den im Fleische gekommenen Sohn Gottes, die Gemeinschaft mit dem wahrhaftigen Gotte und also das ewige Leben haben (vgl. Joh. 17, 3), woran die Warnung vor den Götzen sich schließt (V. 21): so zeigt der Apostel noch mit seinem letzten Worte auf die Grundwahrheit hin, um welche sein ganzes Schreiben mit allen seinen Theilen sich dreht. Und so erscheint denn auch noch dieser letzte Abschnitt des Briefes (V. 14—21) in seiner innern Zugehörigkeit zu dem gewissermaßen schon mit V. 13 abgeschlossenen Ganzen.

Anscheinend in unlösbarem Widerspruche mit V. 16 sagt der Apostel V. 18, daß jeder aus Gott Geborene nicht sündige. Es ist dies der schon aus III, 9 (vgl. S. 141 fll.) bekannte Widerspruch, welcher in der That zwischen dem idealen und dem wirklichen Leben der Kinder Gottes stattfindet und sich nach der idealen Anschauungsweise des Johannes in dem vor-

liegenden Oxymoron ausdrückt. Es ist deshalb nicht nur eine unnöthige, sondern eine verkehrte Lösung der scheinbaren Schwierigkeit, wenn man zu *οὐχ ἁμαρτάνει* die Bestimmung *πρὸς θάνατον* supplirt hat (Beda, Beza, Aretius, Piscator, Er. Schmid, S. G. Lange u. A.). Schon Episcop und Grotius haben, wie alle Neuern, gegen die Ergänzung dessen, was somit die eigentliche Hauptsache sein würde, Einspruch gethan. Der aus Gott Geborene, sagt Johannes, sündigt überhaupt nicht, weder nicht zum Tode noch zum Tode (vgl. Steinhofer). Die Vermittelung dieses idealen Satzes nicht allein mit der realen Praxis des christlichen Lebens, sondern auch mit den eignen Worten des Apostels (I, 8. 10. II, 1) wird nun von den Auslegern in der schon zu III, 9 beurtheilten Weise gegeben. Schon die Griechen sind auf der richtigen Spur, indem sie die Sache nicht physisch, sondern ethisch verstanden wissen wollen. So sagt Oecumenius: *ἵνα μή τις οἰηθῇ πάντῃ τὴν φύσιν τὸν τοιοῦτον μεταπεποιῆσθαι, ὡς ἀνάλωτον εἶναι λοιπὸν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἐπιφέρει τὸ τηρεῖ ἑαυτόν — οὐ φύσει οὖν εἰς ἀναμαρτησίαν προβαίνει, φησίν, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ μεγαλοδωρεᾶς, ὃς διὰ τοῦ υἱοθετῆσαι ἡμᾶς ταύτης ἠξίωσε τῆς χάριτος, ἵνα φυλάσσοντες ἡμεῖς καὶ τηροῦντες τὸ δωρηθὲν ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ καὶ τὸ μὴ ἁμαρτάνειν ἔχωμεν.* Im Grunde ist es dieselbe richtige und nach III, 9 (*ὅτι τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει*) kaum zu verfehlende Anschauung, nach welcher z. B. Grotius erklärt: qui Dei filius esse perseverat, oder Calvin sagt: quia non prorsus a gratia Dei excidunt, quum labantur quidem fideles infirmitate carnis, sed sub onere peccati gemunt, sibi displicent, Deum timere non desinunt. Deutlicher noch ist das paulinische Vorbild (vgl. Röm. 7, 25) ausgeprägt bei Luther, welcher sagt, ein Christ sei gleichsam in zwei Theile getheilt, den Geist, der nicht sündige, und das Fleisch, welches allerdings auch den aus Gott Geborenen zu Falle bringe. Vgl. Spener, Lücke, Huther, Neander und viele Andere, welche die ideale Anschauung des Apostels richtig verstanden haben. Selbst diejenigen, welche mit Unrecht

die genauere Bestimmung *πρὸς θάνατον* ergänzen wollten, stimmen insofern mit dem johanneischen Gedankengange, als in der Wirklichkeit die Sünden der wahrhaft aus Gott Geborenen nicht zum Tode sind.

Daß nun aber der Apostel auf seinem idealen Standpuncte den nüchternen Blick für das wirkliche Leben der Kinder Gottes mit seinen Gefahren und Kämpfen keineswegs verloren hat, zeigt er in dem zweiten Gliede von V. 18, wo er in der heiligen Wachsamkeit und Tapferkeit der aus Gott Geborenen die fortwährende Bedingung ihres Nichtsündigens erkennen lehrt. Allerdings markirt Johannes das innere Verhältnis zwischen dem *οὐχ ἁμαρτάνει* und dem *τηρεῖ ἑαυτόν* nicht, sondern hebt nur den Gegensatz überhaupt hervor (*ἀλλά*); aber es versteht sich von selbst und ist von allen Auslegern verstanden (vgl. z. B. oben die Erklärung des Oecumenius), daß das *οὐχ ἁμαρτάνει* durch das *τηρεῖ ἑαυτ.* bedingt ist. Im Organismus des Satzes selbst ist dies Verhältnis insofern angedeutet, als die letzten Worte *καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ*, freilich auch nur durch *καί* an das Vorhergehende angefügt, nicht innerlich damit verbunden, den wesentlichen Sinn des *οὐχ ἁμαρτάνει* wiedergeben.

Nicht ohne eine feine Modification der Vorstellung und gewiß auch nicht ohne Absicht bezeichnet der Apostel den Gläubigen einmal *ὁ γεγεννημένος ἐκ τ. θ.* und dann *ὁ γεννηθεὶς ἐκ τ. θ.* Die verschiedene Bedeutung der beiden Formen ist geradezu verkehrt von Sander; denn nicht das Perf. zeigt, wie er sagt, den historischen Act der Geburt aus Gott und der Aorist den gewordenen gegenwärtigen Zustand an, sondern umgekehrt (V, 1. Vgl. Huther u. A. Kühner II. S. 70. 73). Auch Bengels Anmerkung ist unbegründet: Praeteritum grandius quiddam sonat, quam Aoristus; non modo qui magnum in regeneratione gradum assecutus, sed quilibet, qui regenitus est, servat se. Es fragt sich aber, in welchem Sinne der Apostel mit den beiden Formen wechselt. Zu dem gegenwärtigen und zuständlichen *οὐχ ἁμαρτάνει* schickt sich besser das Perfectum, weil dieses eben das gegenwärtig

sich bewährende Geborensein aus Gott bezeichnet; es könnte in dieser Beziehung auch neben dem τηρεῖ ἑαυτ. seine Stelle haben, allein weil in den Schlußworten noch hinzugefügt wird καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ, so erscheint es paßlich, daß das bestimmte Factum der Geburt aus Gott, durch welches der Gläubige der Gewalt des Argen entzogen worden ist, als der feste thatsächliche Grund des bezeichneten Verhältnisses geltend gemacht wird.

Aus der wiederholten Bezeichnung des Subjects (ὁ γεννηθεὶς ἐκ τ. θ.) geht hervor, daß der Schlußtheil von V. 18 (ἀλλὰ ὁ γενν. κτλ.) nicht mehr von οἴδαμεν ὅτι abhängt, sondern als ein Satz für sich auftritt (vgl. auch Lücke). Der Inhalt des Satzes ist ohne Schwierigkeit. Zu τηρεῖ ἑαυτόν ist nichts zu ergänzen, etwa ἄσπιλον (vgl. Jac. 1, 27) oder ἁγνόν, wie Carpzov, Rosenmüller, Jachmann (vgl. selbst Lücke) thun. Johannes schildert, wie der vom Argen — man beachte den Begriff von ὁ πονηρός (III, 12. S. 165) — angegriffene Gläubige sich wahrt, daß ihn der boshafte Feind nicht antaste (vgl. Joh. 17, 15. Apok. 3, 10). Treffend erinnern deshalb Luther und Calvin daran, daß der Gläubige mit göttlichen Waffen, mit dem Schilde des Glaubens oder des Wortes Gottes gegen die Angriffe des Argen sich schützen kann. So lösen diese Ausleger auch richtig die Frage, wie hier der Apostel sagen könne, daß der Gläubige sich selbst bewahre, während Joh. 17, 11. 12. 15. Apok. 3, 10 Gott als der Bewahrende erscheint. Socin legt auf die Darstellungsweise unserer Stelle großen Nachdruck und sagt, es gehe aus derselben hervor, daß der wiedergeborene Mensch jedenfalls mitthätig sei (aliquid praestare eum atque efficere, qui per Christum regeneratus fuerit). Dies aber ist in einem Sinne gemeint, welcher der johanneischen Anschauungsweise ebenso schlecht entspricht wie eine ähnliche Äußerung Socins über das ἁγνίζει ἑαυτόν III, 3 (vgl. S. 87). Gleichwie dort gesagt wird, daß derjenige, welcher die herrliche Hoffnung der Kinder Gottes hat, sich selbst reinigt, eben weil er durch diese Hoffnung, als eine göttliche Kraft, dazu tüchtig

gemacht ist: so wird auch hier dem aus Gott Geborenen das Sichbewahren, welches dem nicht aus Gott Geborenen unmöglich ist, zugeschrieben. Nicht der Mensch selbst bewahrt sich, nichts thut er für oder aus sich selbst dazu, sondern „der göttliche Same" bewahrt ihn (III, 9), oder der mit göttlichem Leben gerüstete Mensch bewahrt sich selbst kraft dieses Lebens, welches nun sein eigenes geworden ist, nicht mit irgendeiner außerhalb dieses göttlichen Lebens befindlichen Kraft (vgl. V, 4 fl.). Hieraus ergiebt sich auch der Sinn des *τηρεῖν ἑαυτόν*. Richtiger als Aretius (cavet diligenter occasiones peccandi) umschreibt Calvin: Continet se in Dei timore, nec se ita abripi patitur, ut exstincto pietatis sensu diabolo et carni totum se permittat. Es ist nicht gemeint, daß durch das *τηρεῖν ἑαυτόν* der Angriff des Argen, also die Versuchung selbst, die Gelegenheit zur Sünde (Aretius) vermieden, sondern vielmehr daß der versucherische Anlauf, welcher unvermeidlich ist, unschädlich gemacht und siegreich bestanden werde. Diese Vorstellung wird auch durch die Schlußworte *καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ*, in Vergleich mit dem *τηρεῖ ἑαυτόν*, dargeboten. Der Arge nämlich vollführt seine feindselige Absicht und tastet wirklich den Menschen an, nicht indem er versucht, sondern wenn ihm die Versuchung gelingt und so der Mensch verwundet wird (vgl. Ephes. 6, 13 fll.); denn feindlich ist das *ἅπτεσθαι* gemeint (1 Chron. 16, 22. Gen. 26, 11. Hiob 1, 11. Vgl. Elsner zu u. St.), nicht so, daß der Mensch durch den schmutzigen Griff des Argen verunreinigt werde (vgl. Episcop). So tritt auch in diesem *οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ* dieselbe ideale Anschauungsweise wie in dem parallelen *οὐχ ἁμαρτάνει* hervor; und wenn Johannes sagt, daß der sich bewahrende Gläubige von dem Argen überhaupt nicht angetastet werde, so darf man dies ebenso wenig durch Zusätze wie lethaliter (Calvin, Piscator) oder finaliter (Er. Schmid) beschränken, als zu dem vorhergehenden *οὐχ ἁμαρτάνει* ein *πρὸς θάνατον* zu ergänzen war. Richtig erklärt schon Schlichting: hominem ex Deo natum — instructum esse a Deo — tanta resistendi Diabolo facultate, ut Diabolus non tantum vulnus aliquod,

praesertim lethale, ei infligere, sed ne tangere quidem eum possit. Auch Bengel sagt dem wesentlichen Sinne nach ganz gut: Malignus appropinquat, ut musca lychnum. sed non nocet, ne tangit quidem. Der Arge versucht wohl die Kinder Gottes, aber er kann sie nicht überwinden; sie haben ihn überwunden (vgl. II, 13. 14. IV, 4. V, 4 fl.). Tritt dennoch der Fall ein, daß ein aus Gott Geborener in der Versuchung nicht besteht und sündigt, also vom Argen wirklich angetastet wird, so liegt die Schuld daran, daß er sich nicht recht bewahrt hat, daß er also dem von Johannes hingestellten Ideale noch nicht entspricht. Für diesen Fall aber gelten allerdings die als praktische Vermittelungen gemeinten Bestimmungen, daß der Gläubige nicht „tödtlich" angetastet werde, oder nicht „zum Tode" sündige (vgl. oben zu οὐχ ἁμαρτ. und besonders zu III, 9).

V. 19. Mit aller Zuversicht bezieht der Apostel den gewaltigen Satz V. 18 auf sich und die mit ihm im Glauben verbundenen, also desselben ewigen Lebens und desselben Sieges über den Fürsten dieser Welt theilhaftigen Leser. Wir wissen, daß wir aus Gott sind, Gottes Kinder, aus Gott geboren sind; deshalb eben gilt uns, im Gegensatze zu der ganzen von dem Argen geknechteten Welt, daß wir von diesem nicht angetastet werden. Beide Glieder von V. 19 enthalten somit Gedanken, welche in dem ganzen Briefe, namentlich im zweiten Haupttheile, überall durchblicken. Das Wissen, welches der Apostel den gläubigen Lesern ebenso wohl wie sich selber beilegt, οἴδαμεν, ist auch bei jenen ein ganz gewisses (Calov), nicht eine probabilis conjectura, wie N. de Lyra sagt, und setzt durchaus nicht die den Aposteln eigenthümliche Offenbarung, sondern nur die in sich selbst gewisse Erfahrung des ewigen Lebens oder das Zeugnis des heiligen Geistes voraus (III, 24. IV, 13. V, 10 fl. Vgl. zu III, 2. 14. S. 61. 168).

Mit dem Ausdruck ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν weist der Apostel deutlich auf die Vorstellung von der Geburt aus Gott (V. 18) zurück, so daß Socins schale Erklärung a Deo pendemus illique adhaeremus, ita ut ab ipso prodiisse merito censeri possimus völlig haltungslos erscheint (vgl. S. 132 zu III,8).

Die andere Hälfte von V. 19 ist, ähnlich wie der Schlußsatz von V. 18, nicht von οἴδαμεν ὅτι abhängig, sondern steht für sich; auch in dem dritten mit οἴδαμεν eröffneten Verse (V. 20) bildet die zweite Hälfte καί ἐσμεν κτλ. ein selbständiges Satzglied.

Nicht in einem formell markirten Gegensatze, sondern in einer einfachen Anfügung, καί, stellt Johannes den Gläubigen, die sich als Kinder Gottes wissen, die Welt, wie sie aus dem Argen ist und im Argen liegt, gegenüber: καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. Nach dem, was V. 18 vorangeht, und nach der ganzen Denkart des Johannes (vgl. IV, 4. III, 8. 10. 12 fl. II, 13. 14 fl. Joh. 17, 14 fll. 16, 33. 14, 30) kann es keinem Zweifel unterliegen, daß hier ὁ πονηρός, nicht aber τὸ πονηρόν, gemeint sei. Nur wenige Ausleger, wie N. de Lyra (in maligno, i. e. in malo igne concupiscentiae), Socin, Schlichting, Episcop (in peccandi consuetudine tenentur), Grotius, Rosenmüller, Rickli („die ungläubige Welt bleibt dem Unfrieden der Sünde hingegeben") und selbst Aretius und Spener haben die neutrale Fassung, welche auch in der englischen Bibelübersetzung ausgedrückt ist (lies in wickedness), für möglich gehalten; doch statuirte schon Grotius wenigstens eine Allusion an die persönliche Vorstellung des πονηρός. Bei mehreren dieser Ausleger ist offenbar die Abneigung, den Apostel von einem persönlichen Teufel reden zu hören, maßgebend gewesen, ein Vorurtheil, welches einen andern Interpreten, Sachmann, zu der Bemerkung verleitet, daß es noch die Frage sei, ob Johannes selbst die Ansicht der apostolischen Kirche, daß es einen persönlichen Teufel gebe, getheilt habe. Dies aber heißt dem Apostel, dessen Worte ja als unzweideutig anerkannt werden, eine Unaufrichtigkeit, eine schlechte Accommodation zutrauen.

Nicht ohne Schwierigkeit ist der Ausdruck κεῖται ἐν, zu welchem die biblische Gräcität kein rechtes Analogon bietet. In Stellen wie 2 Macc. 3, 11. 31. 4, 34, die Bretschneider vergleicht, liegt die ursprüngliche räumliche Vorstellung noch näher. Wenn aber Spener und Steinhofer an Jes. 46, 3

erinnert und erklärt haben, die Welt liege im Argen, wie ein Kind im Mutterschoße, so beruht dies nur auf der Ungenauigkeit der lutherischen Übersetzung jener prophetischen Stelle. Dazu ist es durchaus unpassend, das Verhältnis der Welt zum Teufel, als ihrem Fürsten, mit der Liebe Gottes zu seinem auserwählten Volke, das er „von Mutterleibe an" hegt und trägt, in Vergleich zu stellen; und die von Spener angedeutete Vorstellung selbst ist unrichtig, manichäisch. Johannes kann nur sagen wollen, was er sonst auf andere Weise bezeichnet (vgl. IV, 4. Joh. 14, 30), daß die Welt vom Argen beherrscht werde, in seiner Gewalt sei, nämlich nach dem Zusammenhange sittlicherweise, durch die Sünde und ihre Folgen, so daß er sie fortwährend antastet (V. 18). Alle Ausleger sind hierüber im Grunde einig. Maligno hosti subjecti erklärt Beda von den homines mundani, die er unter dem *κόσμος* versteht. Sub misera et tyrannica diaboli potestate jacet mundus, umschreibt Tirinus, mit welchem Mayer, Calvin, S. Schmid, Bengel, Lücke, Sander, Huther u. v. A. übereinstimmen. Eine analoge Ausdrucksweise aus der klassischen Gräcität hat Lücke beigebracht, nämlich die Formel *ἐν τῇ συγκλήτῳ κεῖται*, mit welcher Polybius (VI, 14, 6) bezeichnet, daß eine Sache zur Competenz des Senats gehört. Wenn auch dieser Ausdruck dem johanneischen nicht völlig congruent ist, weshalb de Wette und Sander die Vergleichung nicht billigen, so zeigt derselbe doch die Grundanschauung, auf welcher auch die johanneische Redeweise beruht.

Die Bedeutung des Prädicats *κεῖται ἐν τῷ πονηρῷ* ist im Zusammenhange mit dem Subjectsbegriff *ὁ κόσμος ὅλος* zu bestimmen. Bei manchen Auslegern bemerkt man das Bestreben, den Begriff des *κόσμος* an unserer Stelle, wie IV, 4. II, 15, so zu fassen, daß derselbe weder mit der Idee der göttlichen Schöpfung und Vorsehung, noch mit dem Satze, daß Christus der ganzen Welt Heiland sei (IV, 14. II, 2), in Widerspruch trete. In jener Beziehung sagt schon der Scholiast I (vgl. auch Oecumenius) gemäß der den griechischen Auslegern überhaupt eigenthümlichen ethischen Betrachtungsweise, es

dürfe unter κόσμος nicht verstanden werden ἡ πρὸς δόξαν θεοῦ γενομένη κτίσις, sondern οἱ πάσης παρανομίας καὶ φαυλότητος ἐργάται; und in demselben Sinne bemerkt der Scholiast II, Johannes sage keineswegs, wie etliche Ketzer meinten, daß die ganze Schöpfung Gottes ἐν τῷ πονηρῷ ἵδρυται. Um aber den scheinbaren Widerspruch mit II, 2 und ähnlichen Stellen zu vermeiden, wollen andere Ausleger hier einen andern Begriff des κόσμος geltend machen als dort. So namentlich die strengern Reformirten (vgl. Piscator zu u. St., Calvin, Beza zu II, 2). Der Fehler tritt dann mehr bei II, 2 als bei unserer Stelle hervor, wie denn auch alle Ausleger mit den Reformirten darin einverstanden sind, daß zu dem κόσμος an unserer Stelle jedenfalls die Gläubigen, die Kinder Gottes nicht gehören, sondern hier an alle Unwiedergeborenen zu denken sei (vgl. Beda, N. de Lyra, Tirinus, Mayer, Episcop, S. Schmid, Calov, Spener, Baumgarten-Crusius u. A.). Die Einstimmigkeit mit Sprüchen wie II, 2 und IV, 14 liegt aber eben darin, daß die, welche durch den Glauben Kinder Gottes geworden sind, in der Kraft der für die ganze Welt gültigen Erlösung Christi aus der Welt erwählt und entnommen, aus der Herrschaft der Finsternis in das Reich Christi versetzt oder aus dem Tode zum Leben hinübergegangen sind (III, 14. Joh. 15, 19. Vgl. Col. 1, 13). Also gehören die, welche aus Kindern der Welt Kinder Gottes geworden und nun aus Gott sind, nicht mehr zu der Welt, welche, eben sofern sie die gottlose und gottwidrige Welt ist, im Argen liegt und dies auch dadurch zeigt, daß sie in ihrem tödtlichen Hasse gegen die Kinder Gottes, wie in ihrer Lüge, ihrem Unglauben und ihrer Sünde überhaupt, als dem Werke des Teufels, ihrem Fürsten gleicht und dient (vgl. III, 8. 10 fll. IV, 4. Joh. 8, 41. 44. 15, 19. 2 Cor. 4, 4), und deshalb auch im Tode bleibt (III, 14), dessen Gewalt der Teufel hat (Hebr. 2, 14). In diesem allen besteht die Herrschaft des Teufels über die Welt, während die Kinder Gottes durch Christum frei geworden, zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes erhoben sind (Joh. 8, 34. Röm. 8, 21). — Hieran erin-

nert der Apostel noch einmal seine gläubigen Leser, indem er ihnen den Sohn Gottes, der gekommen ist, die Werke des Teufels zu zerstören (III, 8), als den Geber der wahrhaftigen Gotteserkenntnis, als den Bringer der von Welt, Sünde, Tod und Teufel frei machenden Wahrheit (vgl. Joh. 8, 32), kurz als den Mittler unserer Gottesgemeinschaft und des ewigen Lebens darstellt. Mit Recht bemerkt also Bengel zu diesen letzten Worten des Briefes, wie zu V. 13, womit der Schluß gewissermaßen schon gegeben war: Initium epistolae et finis conveniunt.

V. 20. Noch ein Wissen fügt schließlich der Apostel dem zwiefachen V. 18. 19 gerühmten Wissen der aus Gott Geborenen hinzu, *καὶ οἴδαμεν*, nicht nur das unmittelbar Vorhergehende, sondern die Hauptsumme des ganzen Briefes zusammenfassend: Wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist u. s. w. Hierin liegt einerseits die Voraussetzung der ewigen Präexistenz des im Fleische Erschienenen, welcher mit Recht der Sohn Gottes genannt wird (II, 22. IV, 2 fll. V, 5. 6 fll. vgl. Luc. 1, 32), anderseits die Erinnerung an alles das, was der Gekommene in seinem irdischen Leben gethan und gelitten hat. Die folgenden Worte aber bis zum Schlusse des Verses beschreiben, was der gekommene Sohn Gottes gewirkt hat, wie er nämlich den Glauben und damit die Gotteskindschaft (Joh. 1, 12), oder die Erkenntnis und damit die Gemeinschaft des wahrhaftigen Gottes und das ewige Leben (Joh. 17, 3) gegeben hat.

Das *ἥκει* hat in formeller Hinsicht Schwierigkeit gemacht. Camerarius und Er. Schmid fanden in der präsentischen Form des Verbums eine emphatische Enallage der Zeit (Nam ita adventum Christi quasi repraesentavit verbis); auch Bengel muß ähnlich geurtheilt haben, da er mit Beziehung auf Marc. 8, 3 das *ἥκει* durch adest erklärt. Aber schon S. Schmidt hat richtiger bemerkt: Malim dicere, hanc esse verbi *ἥκει* naturam, ut in praesenti etiam praeteriti significationem habeat. Vgl. Kühner II. S. 64. Gemeint ist mit dem *ἥκει* dasselbe, was z. B. III, 8 durch *ἐφανερώθη*

bezeichnet ist: der Sohn Gottes ist in die Welt, in das irdische Leben gekommen, ist Mensch geworden. Hierüber sind alle Ausleger einig. Wenn manche das Leiden, Sterben und Auferstehn noch ausdrücklich miterwähnen — wie schon Hilarius, bei Lachmann: concarnatus est propter nos et passus est et resurgens de mortuis assumsit nos (vgl. auch Spener, J. Lange) — so ist das nicht sowohl eine genaue Bestimmung des eigentlichen Begriffs, als vielmehr eine sachgemäße Erweiterung desselben.

Mit dem Wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist, hängt das andere vom Apostel sogleich hinzugefügte Object des Wissens unzertrennlich zusammen: *καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν.* Es ist einleuchtend, daß zu *δέδωκεν* dasselbe Subject zu denken ist, wie zu *ἥκει*. Ohne allen Grund statuirt dagegen Bengel die Subjectsvorstellung „Gott", welche schon bei *ἥκει* insofern stattfinden soll, als der Vater den Sohn gesandt habe. Nicht formell allein, sondern auch nach dem Zuge des Gedankenganges ist Bengels Meinung unrichtig: denn gerade darauf kommt es dem Apostel an, daß der Sohn Gottes als der Mittler der Erkenntnis und deshalb des ewigen Lebens erkannt werde (vgl. V. 13). Deshalb redet er nicht, wie z. B. IV, 9. 10 von der Sendung des Sohnes durch den Vater, sondern stellt eben des Sohnes Kommen und Geben vor und hebt sogleich noch einmal ausdrücklich hervor, daß wir nur sofern wir im Sohne Gottes sind in dem wahrhaftigen Gott sind, welchen wir durch den Sohn erkennen.

Gegeben hat uns der Sohn Gottes, wie Luther treffend übersetzt, „einen Sinn, daß wir den Wahrhaftigen erkennen". Zunächst in formeller Hinsicht hat Luther richtig gesagt „einen" Sinn; denn den bestimmten Artikel hat Johannes hier ebenso wenig wie z. B. Joh. 1, 12 gedacht, so daß man auch nicht mit Lücke, Huther u. A. in dem Zusatze *ἵνα γιν. τ. ἀληθ.* einen Ersatz für den nur mit Unrecht erwarteten Artikel finden darf. Mit feinem Tacte hat Luther ferner den Ausdruck *διάνοια* durch „Sinn" wiedergegeben. Die Ausleger streiten

nämlich, ob mit διάνοια das Vermögen des Erkennens oder die Erkenntnis selbst bezeichnet sei. Jenes ist, wie es scheint, die Meinung des N. de Lyra, welcher sensum cognoscendi erklärt, aber bemerkt, daß die Apostel diesen Sinn durch Offenbarung (vgl. Luc. 24, 31. 32), die übrigen Christen durch den Glauben hätten. Deutlicher umschreibt C. a Lapide: sensum et gustum rerum divinarum, was nach dem Zusammenhange, da es sich um die Erkenntnis Gottes handelt (ἵνα γιν. τ. ἀληθ.), ganz angemessen gesagt und nicht so gemeint ist (vgl. Huther), als wenn die διάνοια an sich auf göttliche Dinge gerichtet wäre. Auch S. Schmidt, Schlichting, Spener, Bengel, Huther, Sander u. A. haben unter διάνοια das Vermögen der Erkenntnis verstanden. Lücke dagegen, welchem de Wette zustimmt, will bei διάνοια an die Einsicht selbst denken, welche durch ἵνα γιν. τ. ἀληθ. epexegetisch nach ihrem Inhalte näher bestimmt werde, und zwar aus dem Grunde, weil Johannes „für die Wirksamkeit Christi das Vermögen der Menschen, die Fähigkeit, Empfänglichkeit, das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι voraussetze". Hiedurch aber hat Lücke seine Meinung übel empfohlen. Denn das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι (vgl. zu V. 19) bezeichnet nichts weniger als die im natürlichen Menschen vorhandene Empfänglichkeit für das Heil in Christo; kein Mensch ist von Natur aus Gott, sondern jeder ist Fleisch (Joh. 3, 6) und wird erst durch die Geburt aus Gott (V. 18. 19. Joh. 3, 5) einer, der „aus Gott ist". Entscheidend gegen die Lückesche Ansicht ist ferner der biblische Sprachgebrauch von διάνοια und die Fassung von V. 20 selbst. Nirgends, weder im Neuen noch im Alten Testamente, bezeichnet διάνοια eine gewonnene Einsicht, eine positive Erkenntnis. Es ist vielmehr das Erkenntnisvermögen, der Verstand (Ephes. 4, 18. 2 Petr. 3, 1. vgl. die Variante Ephes. 1, 18), und besonders der Sinn oder die Gesinnung in sittlicher Beziehung (1 Petr. 1, 13. Matth. 22, 37. Ephes. 2, 3. Hebr. 8, 10. 10, 16. Luc. 1, 51), so daß die διάνοια als Grund des Handelns erscheint (Col. 1, 21). Daß nun an unserer Stelle der von Christo dem fleischlichen Menschen gegebene geistliche Sinn

(vgl. 1 Cor. 2, 12 fll.), welcher allein zur Erkenntnis Gottes und göttlicher Dinge tüchtig macht, gemeint sei, geht daraus hervor, daß das Object, worauf diese *διάνοια* gerichtet ist, mit *ἵνα* eingeführt wird, so daß das *γινώσκειν τὸν ἀληθινόν* nicht sowohl als der in der *διάνοια* selbst gegebene Inhalt, sondern vielmehr als das kraft der *διάνοια* zu erreichende Ziel vorgestellt erscheint (vgl. Bd. I. S. 136), d. h. die *διάνοια* ist nicht die objectiv erfüllte Einsicht oder Erkenntnis selbst, sondern das Vermögen, zur Erkenntnis des Wahrhaftigen zu gelangen. Johannes drückt hier also denselben Gedanken aus, welchen wir überall in der Schrift finden, wo die Untüchtigkeit des fleischlichen Menschen zur Erkenntnis geistlicher und göttlicher Dinge hervorgehoben und gesagt wird, daß wir nur von Gott durch Christi Vermittlung „erleuchtete Augen" des Verständnisses empfangen (Ephes. 1, 18. 2 Cor. 4, 6. Vgl. Joh. 1, 12. 18. 17, 2 fl. 6 fll. 25 fl.).

Als den Gegenstand der Erkenntnis, zu welcher wir durch Christum fähig gemacht sind, nennt der Apostel *τὸν ἀληθινόν*, was unmöglich auf den Sohn selbst (Bengel) gehn, sondern nur im Sinne von Joh. 17, 3 (*ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν*. Vgl. Matth. 11, 27. 1 Joh. I, 3. II, 23) verstanden werden kann, wie schon die alte Variante, nach welcher *θεόν* hinter *ἀληθινόν* gelesen wird, richtig ausdrückt. Gott heißt aber *ὁ ἀληθινός*, weil er allein in der That und Wahrheit Gott ist (non veracem, sed eum qui re vera Deus est, erklärt Calvin), im Gegensatze also zu jedem fictitius Deus (Er. Schmid, Huther u. A.), so daß, nachdem am Schlusse von V. 20 noch einmal hervorgehoben ist, daß dieser Gott, in welchem wir durch Christum seinen Sohn sind, der wahre ist, die Warnung vor den falschen Götzen (V. 21) sich leicht ergiebt.

Das folgende Satzglied *καί ἐσμεν — Ἰησοῦ Χριστῷ* hängt weder von *οἴδαμεν ὅτι*, wie schon oben (zu V. 19) bemerkt ist, noch gar von *ἵνα* ab, was die Vulgata (et simus) ausdrückt. Der *ἀληθινός*, in welchem wir eben kraft unserer Erkenntnis sind, ist selbstverständlich derselbe Gott,

welchen wir, wie eben gesagt ist, als den wahren erkennen, und die folgenden Worte ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ enthalten, wie schon das αὐτοῦ zeigt, nicht eine Apposition zu ἐν τῷ ἀληθινῷ, was die Vulgata, N. de Lyra und selbst Erasmus und S. Schmidt anzunehmen scheinen *), sondern die nochmals wiederholte wichtige Bestimmung, daß unsere Gottesgemeinschaft in dem Sohne Gottes, als dem Mittler, dem Geber der Erkenntnis, ihren Grund und Halt habe (vgl. Lücke, de Wette, Rickli, Neander, Huther u. A.). Richtig gemeint haben dies Verhältnis auch die ältern Ausleger, welche das ἐν vor τ. υἱῷ αὐτ. ungenau gleich per erklärt haben, wie Schlichting, Grotius, Morus, S. G. Lange, Jachmann u. A.

Der tiefe Zusammenhang zwischen den beiden Sätzen, daß wir durch Christum den wahren Gott erkennen und daß wir, wenn wir in Christo sind, in dem wahren Gotte sind und leben, ruht auf der wesentlichen Einheit dieser beiden Vorstellungen, welche auch Joh. 17, 3 heraustritt und in unserm Briefe besonders bei II, 3—6 und III, 2 erläutert ist. Vgl. Bd. I. S. 170 fl. 176 fll. Bd. II. S. 77 fl. Schon Calvin hat auf dies Verhältnis hingewiesen, indem er bemerkt: per eam (cognitionem) inserimur in Christum et unum efficimur cum Deo.

In den beiden ersten Gliedern von V. 20 liegt nun auch die sichere Entscheidung der großen Streitfrage, ob das οὗτος, womit in den Schlußworten von V. 20 auf das unmittelbar Vorhergehende zurückgewiesen wird, auf den Subjectsbegriff ὁ θεός oder ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ hindeute. Die letztere Meinung hat sich den dogmatisirenden Auslegern empfohlen, weil sie in dem vorliegenden Spruche eine unzweideutige Beweisstelle für

*) Die Vulgata hat et simus in vero filio ejus. Sie wiederholt nicht das in vor filio, so daß Lachmann und Tischendorf schwerlich den Sinn der Vulgata treffen, wenn sie schreiben: et simus in vero, filio ejus. Nicht ganz deutlich paraphrasirt Erasmus: in eo qui verus est, nimirum in filio ejus. Bestimmt sagt S. Schmid, daß ἐν τ. ἀληθινῷ auf den Sohn Gottes ziele.

die Gottheit Christi fanden. In diesem Sinne haben die orthodoxen Väter den Arianern gegenüber das οὗτος auf den Sohn bezogen, eine Auslegungsweise, deren Richtigkeit die Arianer nicht anerkannten, und welche, wie es scheint, erst aus dem dogmatischen Interesse der Antiarianer entstanden war; wenigstens findet sich vor jener Zeit keine Spur derselben (vgl. Lücke). Seitdem aber haben alle kirchlichen Ausleger, welche dem dogmatischen Interesse die exegetische Raison unterordneten, jene scheinbar orthodoxe Meinung vertreten. Hieher gehören Beda, N. de Lyra, C. a Lapide, Tirinus, Barth. Petrus, Mayer, Luther, Calvin, Beza, Aretius, Piscator, Er. Schmid, Seb. Schmidt, welcher bei οὗτος ein γάρ ergänzen will, Spener, Whitby, Calov, Wolf, J. Lange, Bengel, Sander, Stier (vgl. Reden Jesu. Thl. 5. Barmen 1854. S. 392, zu Joh. 17, 3). Merkwürdig ist, daß auch Episcop, weil er die Willkühr und Künstelei der Socinischen Auslegung nicht ertragen konnte, die Beziehung des οὗτος auf ὁ θεός abwies und unsere Stelle als einen Beweis für die Gottheit des Sohnes anerkannte. Er fügte aber von seinem Standpuncte aus die Erinnerung bei, man möge nur den gehörigen ordo und die subordinatio des Sohnes unter den Vater nicht vergessen.

Aber auch bei vielen der Ausleger, welche die Beziehung des οὗτος auf den Sohn Gottes bestreiten, ist das entgegengesetzte dogmatische Interesse von Einfluß gewesen. Wer wollte dies verkennen, wenn z. B. Schlichting sagt: Mirum est, Christianos accepisse mentem ut cognoscant illum verum Deum et tamen adeo amentes esse, ut pronomen „hic“ ad Jesum Christum filium illius veri Dei referendum putent idque etiam atque etiam praetendant. — Ajunt, verum illum Deum et Patrem simul esse et Filium. At cum verus ille Deus unus tantum sit, profecto si simul sit et Pater et Filius, sui ipsius erit Pater et sui ipsius Filius. — Et frustra cum illis disputes, qui omnis intellectus principium tollunt. Natürlich konnten die Socinianer ebenso wohl wie ihre arianischen Vorgänger und ihre rationalistischen Nachfolger die exegetische Streit=

frage nur in ähnlichem Sinne entscheiden. Mit Socin und Schlichting stimmen deshalb Grotius, Benson, S. Clarke, Semler, welcher das οὗτος einmal, sofern es zu ὁ ἀληθ. θεός gehört, auf Gott, dann aber, sofern es zu ζωὴ αἰών. gehört, auf den Sohn beziehen will, u. A. Aber auch andere Ausleger, bei denen mehr das exegetische Verständnis entscheidend war, leugneten die Möglichkeit, bei οὗτος an den Sohn Gottes zu denken. Hier ist schon Wetstein zu nennen, und von den Neuern Lücke, Jachmann, de Wette, Rickli, Baumgarten-Crusius, Neander, Huther, Hofmann (vgl. Schriftbeweis Bd. I. S. 128) u. A.

Bei der Abwägung der Gründe und Gegengründe, welche von den beiderseitigen Auslegern geltend gemacht werden, muß man allerdings anerkennen, daß der Beweis für die eine oder die andere Meinung nie mit mathematischer Unwidersprechlichkeit geführt werden kann. Rein grammatisch betrachtet kann das Pronomen οὗτος ebenso gut auf den Subjectsbegriff ὁ υἱὸς αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) Ἰησ. Χρ., als auf den in jenem αὐτοῦ wiederholten Begriff ὁ ἀληθινός, ὁ θεός zurückweisen. Die Entscheidung hängt also von der richtigen Würdigung zunächst der Prädicate ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος, weiterhin aber des Gedankenganges überhaupt ab. Denn auch die Prädicate allein sind nicht entscheidend. Wenn das erste Prädicat ὁ ἀληθινὸς θεός die Beziehung des οὗτος auf den Subjectsbegriff ὁ ἀληθινός, nämlich θεός, unzweideutig an die Hand zu geben scheint, so kann wiederum der Zusatz καὶ ζωὴ αἰώνιος auf den Sohn Gottes hinweisen (vgl. I, 2). Die Entscheidung ist also schließlich eine Sache des in der heiligen Schrift geübten Tactes, des richtig gebildeten exegetischen Sinnes. Für diesen muß die Streitfrage, welche durchaus keine dogmatische, sondern eine rein exegetische ist, ganz bestimmt entschieden werden können. Nicht dogmatischer Natur ist die Streitfrage; denn wenn auch exegetisch entschieden werden muß, daß οὗτος nicht auf den Sohn Gottes, sondern auf Gott geht, so kann damit der apostolischen Lehre von der göttlichen Natur des Sohnes durchaus kein Eintrag ge-

schehn. Liegt doch vielmehr gerade darin, daß der Sohn allein uns die Erkenntnis des wahren Gottes geben, das Sein in ihm uns vermitteln und das ewige, göttliche Leben uns gewähren kann, die nothwendige Voraussetzung, daß er eben der Sohn Gottes ist, welcher im Vater ist, von ihm das ewige Leben wesentlich hat, ganz so wie es der Vater selber hat (vgl. Joh. 1, 18. 5, 26), also mit dem Vater desselben göttlichen Wesens ist (Joh. 1, 1 fll.). Uns irret oder besticht deshalb das oben angeführte Raisonnement Schlichtings durchaus nicht. Denn Unsinn würde nur dies sein, wenn die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes besagte, daß der Vater sein eigner Vater und der Sohn sein eigner Sohn sei; nun aber wird gelehrt, daß der Vater des Sohnes Vater und der Sohn des Vaters Sohn ist; was freilich auch nicht vernünftige Reden menschlicher Weisheit, aber doch Reden der Weisheit bei den Vollkommenen sind (1 Cor. 2).

Schon sind die Hauptgründe in Betreff der Beziehung des οὗτος angedeutet; doch mögen sie wegen der Wichtigkeit, die man der Sache beigelegt hat, noch genauer erwogen werden. Calvin, S. Schmidt, Calov, Bengel und Sander können als Vertreter der einen, Lücke und Huther als Anwälte der andern Auslegungsweise gelten. Jene berufen sich zuerst darauf, daß οὗτος seiner Natur nach die Beziehung auf das nächstvorhergehende Subject, hier also auf den Sohn Gottes, verlange. Hiegegen ist aber zu bemerken, nicht daß der johanneische Sprachgebrauch der Pronomina „Außerordentliches" zulasse, wie auch II, 22. 2 Joh. 7 das Pronomen οὗτος auf das örtlich entferntere Subject bezogen sei (Lücke), sondern vielmehr (vgl. Huther), daß die Beziehung des Pronomens durchaus nicht immer nothwendig auf das örtlich nächste Subject zu gehn brauche (vgl. auch Kühner II. S. 327), indem die Wichtigkeit des Hauptsubjects die Beziehung des Pronomens bestimmt. Dies ist II, 22. 2 Joh. 7 der Fall. So auch an unserer Stelle. Das herrschende Subject, worauf οὗτος zurückgreift, ist ὁ ἀληθινός d. h. ὁ θεός, wie nicht allein aus der ganzen Organisation von V. 20, da der Sohn

als unser Vermittler mit dem wahren Gotte erscheint, sondern insbesondere auch noch daraus hervorgeht, daß der *υἱός* als *υἱὸς αὐτοῦ* zu dem *ἀληθινός* ausdrücklich in Relation gesetzt, eben in diesem *αὐτοῦ* der herrschende Subjectsbegriff repetirt und dieser somit selbst räumlich angesehn dem *οὗτος* unmittelbar nahe gerückt wird. Dies haben auch S. Schmidt, Calov und Bengel richtiger gefühlt, als der gegen Lücke maßlos eifernde Sander. Calov behauptete deshalb dem Augenschein zum Trotz, daß schon in den beiden ersten Gliedern von V. 20 der Begriff des Sohnes Gottes der Hauptbegriff sei; S. Schmidt aber und Bengel gingen noch weiter und deuteten, wie schon oben erwähnt wurde, jener das *ἐν τῷ ἀληθινῷ*, dieser das *τὸν ἀληθινόν* von dem Sohne. Aber schon von V. 18, ja von V. 14 an ist der Begriff Gottes der eigentlich herrschende.

Die übrigen von Calvin, Sander u. A. angeführten Gründe sind weit weniger scheinbar. Man sagt, der Ausdruck *ζωὴ αἰώνιος* fordere, nach I, 2 und ähnlichen Stellen, die Beziehung auf den Sohn; man sagt ferner, es sei eine frigida repetitio, wenn zum dritten Male in V. 20 versichert werde, daß „dieser Gott" der wahre sei, vielmehr findet man es paßlich, daß die bisher ausgesprochene Vorstellung von der Mittlerschaft des Sohnes so erhoben werde, daß der Sohn selbst als der wahre Gott erscheine (postquam Christum docuit esse ducem, cujus manu ad Deum dirigimur, nunc amplificandi causa Christum esse Deum illum affirmat, ne procul quaerendum putemus. Calvin). Allein jenes erste Argument beweist nichts, weil es durchaus keine Schwierigkeit hat, das Prädicat *ζωὴ αἰώνιος* mit dem Subjectsbegriff „Gott" zu verbinden. Es genügt vollkommen, was Calvin selbst sagt: Vitae quidem origo est Pater, sed fons, ex quo haurire licet, Christus est. Was ferner die frigida repetitio anlangt, so findet allerdings eine gewisse Wiederholung des Begriffs *ὁ ἀληθινός* statt, aber so daß die zusammenfassenden Schlußworte *οὗτός ἐστι ὁ ἀληθινὸς θεός κτλ.* nicht allein eine kräftige Bedeutung, sondern auch eine große rhetorische Schön=

heit haben. Nachdem der ἀληθινός als Gegenstand unsers durch den Sohn vermittelten Erkennens und als derjenige, in welchem wir kraft unserer Gemeinschaft mit dem Sohne sind, dargestellt ist, schließt der Apostel ab: dieser, welchen wir also erkennen und haben, dieser allein ist der wahre Gott und ewiges Leben. Schon durch diesen Zusatz καὶ ζωὴ αἰώνιος wird der Schein einer unbedeutenden Wiederholung entfernt. Die letzte Bemerkung Calvins endlich zeigt die eigentliche Schwäche dieser ganzen Auslegungsweise, nämlich wie sehr dieselbe dem klaren Gedankengange, welcher im Grunde alles entscheidet, zuwider ist. Es bedarf kaum der trotz Sanders heftiger Gegenrede richtigen Bemerkung, daß Christus nirgends in der Schrift ὁ ἀληθινὸς θεός heiße, und mit Unrecht leugnet man, daß der Sohn ὁ θεός genannt werde — denn das Bekenntnis des Thomas Joh. 20, 28 ist wahrlich keine echauffirte Phrase, und der Unterschied von θεός und ὁ θεός Joh. 1, 1 fll. kann unmöglich den Sinn haben, daß der Sohn Gottes nicht wirklich göttlichen Wesens sei — wohl aber muß mit Lücke behauptet werden, daß der Apostel nicht verwirrender hätte schreiben können, als wenn er den Sohn Gottes, welchen er so eben, wie im ganzen Briefe (vgl. besonders auch Joh. 17, 3), von dem „wahren Gotte" unterschieden hat, nun plötzlich als diesen wahren Gott selbst dargestellt hätte. Hiedurch würde in der That zu der obigen Bemerkung Schlichtings Anlaß gegeben, denn dasselbe Subject, welches eben des wahren Gottes Sohn genannt ist (ἐν τ. υἱῷ αὐτοῦ), würde nun mit dem wahren Gotte selbst identificirt. Und so möchte am Ende die vermeintlich orthodoxe Auslegung als eine wahre Heterodoxie erscheinen; denn durch dieselbe wird die von der richtigen Auslegung wohl bewahrte Andeutung des trinitarischen Verhältnisses in Gott, nämlich die Unterscheidung des Sohnes von, und wie weiter zu sagen ist, in Gott, verdunkelt und verwischt.

Dieser, sagt also der Apostel, dieser in seinem Sohne sich offenbarende und mittheilende Gott ist der allein wahre Gott und ewiges Leben — καὶ ζωὴ αἰώνιος. Man hat es bedenklich gefunden, daß Gott selbst als ζωὴ αἰώνιος dargestellt

und nicht vielmehr der Quell, der Geber des ewigen Lebens genannt werde. Diese letztere Vorstellung hat man deshalb durch Annahme einer Metonymie zu gewinnen versucht. So Grotius und de Wette, welche den johanneischen Ausdruck deuten: dieser ist der Urheber, der Quell des ewigen Lebens. Andere Ausleger haben, weil es offenbar schwierig ist, bei dem zweiten Prädicate eine Metonymie zu statuiren, welche bei dem ersten nicht stattfinden kann, zugleich in der Formel *οὗτός ἐστιν* eine eigenthümliche Breviloquenz gesehn. So umschreibt schon Socin: In eo quod diximus, est ille verus Deus et vita aeterna. Nam quatenus quis habet et cognoscit Christi patrem et ipsum Christum — habet et illum verum Deum et vitam aeternam. Ähnlicherweise ad sensum construirt sei das Pronomen Matth. 13, 38. Joh. 17, 3. In gleichem Sinne spricht Schlichting von einer zwiefachen Metonymie: si Joannis in verbis vita aeterna ponitur pro vitae aeternae causa seu ratione ac modo illius consequendae, consentaneum est ut itidem per metonymiam Deus ille verus positus intelligatur pro cognitione illius veri Dei, cui rectissime subjicitur suus effectus vita aeterna. Dies ist aber durchaus willkührlich. Wenn Johannes hätte sagen wollen: dies ist das ewige Leben, daß wir den wahren Gott erkennen (Rickli), oder: die Gemeinschaft Gottes ist ewiges Leben (Lücke), so würde er das auszudrücken verstanden haben. Nicht einmal bei dem zweiten Prädicate liegt also eine Metonymie vor, obwohl es sich von selbst versteht, daß Gott, eben weil er selbst ewiges Leben seinem Wesen nach ist und in sich selber es hat (vgl. Joh. 5, 26. 1 Theff. 1, 9. 1 Tim. 6, 16), auch die Quelle und Ursach desselben für uns ist. In diesem Sinne sagt schon C. a Lapide richtig, Gott sei vita aeterna tum formalis sua, tum causalis nostra (vgl. auch Tirinus und Huther). Mit demselben Rechte heißt Gott selbst ewiges Leben, mit welchem er Licht (I, 5) und Liebe (IV, 8) heißt; auch wenn Christus selbst die Versöhnung unserer Sünden genannt wird (II, 2), so ist dies keine bloße Metonymie (vgl. Bd. I. S. 162). Somit ist auch dazu keine Veranlassung, in

den ersten Worten οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός irgendeine Attraction, Breviloquenz oder Metonymie zu finden, weder in der Weise Schlichtings, wobei wenigstens die richtige Subjectsvorstellung in οὗτος bewahrt bleibt, noch gar in der von de Wette allerdings nur für möglich gehaltenen Weise: „Dieser ist es, in dem wir den wahren Gott kennen".

V. 21. Ist nun noch einmal in dem summarischen Satze V. 20 hervorgehoben, daß allein der in Jesu Christo, seinem Sohne, sich offenbarende und sein ewiges Leben mittheilende Gott der wahre ist, so schließt sich hieran mit Leichtigkeit die endliche Warnung vor den diesem wahren lebendigen Gotte entgegengesetzten falschen und todten Götzen. Mit dieser letzten Mahnung, welche durch die herzliche Anrede τεκνία noch besonders eindringlich gemacht wird (vgl. III, 7. 18. II, 18), scheidet der Apostel von seinen geliebten Lesern.

Aber diese Warnung vor den Götzen, von welchen in dem ganzen Briefe keine Andeutung sich findet, ist manchen Auslegern so unerwartet und zusammenhanglos erschienen, daß einige (Jachmann) vermuthet haben, der „abrupte" Schlußvers möchte nicht von Johannes selbst geschrieben sein, während andere den Ausdruck τ. εἰδώλων in einem uneigentlichen Sinne verstehn wollten. Hierin ist schon Beda vorangegangen, welcher an prava dogmata haereticorum, philargyria und mundi illecebrae denkt. J. Lange will wenigstens neben der Beziehung auf den groben Götzendienst (vgl. 1 Cor. 10, 14), wovor die Neophyten gewarnt würden, auch die auf den feinern Götzendienst, nämlich Weltliebe, Geiz und dgl. (vgl. II, 15. Col. 3, 5.), festhalten. Rickli, Sander und Huther aber finden in den polemischen Erörterungen des Briefes die Anweisung, neben den heidnischen Götzen insbesondere an die gnostischen Phantasiegötzen der antichristlichen Irrlehrer zu denken. Allein weder jener kritische Verdacht noch diese dem constanten Sprachgebrauch widerstreitende Auslegungsweise ist berechtigt. Das Wort εἴδωλον bezeichnet nämlich, nach einem Etymologicum ineditum bei Biel s. v., im Unterschiede von ὁμοίωμα eigentlich das Bildnis von etwas Nichtigem (τὸ μὲν εἴδωλον

οὐδεμίαν ὑπόστασιν ἔχει, τὸ δὲ ὁμοίωμά τινών ἐστιν ἴνδαλμα καὶ ἀπείκασμα), so daß z. B. von einem *εἴδωλον* der Tritonen oder Centauren, dagegen von einem *ὁμοίωμα* der Gestirne, Menschen oder Thiere zu reden ist (vgl. Röm. 1, 23). Demgemäß wird bei den LXX (vgl. Biel) wie im Neuen Testamente unter *εἴδωλον* überall das Bild eines nichtigen Götzen oder dieser Götze selbst verstanden (vgl. 1 Cor. 12, 2. 10, 19. besonders 1 Thess. 1, 9, wo wie an unserer Stelle der *θεὸς ζῶν καὶ ἀληθινός* und die *εἴδωλα* einander entgegengesetzt sind). Mit Recht haben deshalb die meisten Ausleger, unter ihnen alle Griechen, den gewöhnlichen Sinn des Ausdrucks festgehalten, und die Warnung selbst entweder auf die Neophyten beschränkt (*εἰκὸς γὰρ ἐν τοσαύτῃ ἐκκλησίᾳ καὶ τοιούτους εἶναί τινας ἄρτι τῆς εἰδωλολατρείας ἀνακύψαντας*. Scholiast I. Vgl. J. Lange), oder richtiger die allgemeine Gültigkeit des warnenden Wortes durch die Hinweisung auf die ringsum drohenden und lockenden Versuchungen von Seiten des Heidenthums begründet (Luther, Tirinus, Bengel, Lücke, de Wette u. A.). Die ganze Welt, in welcher die Gläubigen als Kinder Gottes sich bewähren sollten, war ja noch durchaus heidnisch; die Verhältnisse des Staates und der Sitte, selbst die verwandtschaftlichen Beziehungen mußten hundertfältige Versuchungen zu götzendienerischem Wesen enthalten. Nicht nur durch die Briefe an die Corinther (vgl. 1 Cor. 10, 14), sondern auch durch die gesammte Geschichte der Heidenmission wird dies anschaulich gemacht. Es ist auch zu bedenken, daß, wie Bengel erinnert, die Warnung vor den Götzen nicht allein auf den förmlichen Götzendienst, also den offenen und völligen Rückfall, sondern auf jede Gemeinschaft mit götzendienerischem Wesen sich bezieht. Wenn nun aber der Apostel nur mit einem letzten flüchtigen Worte vor dieser Art der Versuchung warnt, während er mit dem größten Nachdruck die Irrlehren inmitten der Gemeinen bekämpft, so muß allerdings für die Leser seines Briefes die Gefahr von dieser Seite ungleich größer als von jener gewesen sein. Doch will der Apostel, nachdem er oben an die

Seligkeit der Gemeinschaft Gottes in Christo erinnert hat, auch die Gefahr, den wahren Gott für die nichtigen Götzen der Heiden hinzugeben und so das ewige göttliche Leben zu verlieren, nicht ohne ein Wort der Warnung seinen Kindlein vorhalten. —

Erwähnt mag schließlich noch werden, daß zwischen den ältern protestantischen, namentlich reformirten, und den katholischen Auslegern viel Streit des 21. Verses wegen gewesen ist, indem jene den Ausdruck *εἴδωλον* gern durch imago wiedergaben und dann gegen den katholischen Bilderdienst polemisirten (vgl. Calvin, Beza, Piscator, Schlichting, Episcop, Whitby, Benson, Spener), während die katholischen Exegeten nachdrücklich an dem von der Vulgata gebrauchten Ausdruck simulacrum festhielten (Perperam Beza et haeretici vertunt custodite vos ab imaginibus. Imago enim est similitudo rei verae, simulacrum vero idolum rei falsae, puta falsi numinis. C. a Lapide) und so die protestantische Polemik abzuwehren meinten. Aber wenn auch von Seiten der Reformirten nicht sowohl gegen den Ausdruck *εἴδωλον* gefehlt, sondern vielmehr die Bedeutung der apostolischen Warnung mißverstanden ist, indem z. B. Calvin alle Bilder, Altäre und dgl. als instrumenta superstitionum verwirft, so sind deshalb die Katholiken noch nicht im Rechte, da vielmehr ihre eigenthümliche Weise der Bilderverehrung, des Marien- und Heiligendienstes und dgl. nach den in der heiligen Schrift überhaupt gegründeten dogmatischen und ethischen Grundsätzen etwas Idololatrisches hat und insofern auch von der vorliegenden besondern Warnung des Apostels getroffen wird.

Seligkeit der Gemeinschaft Gottes in Christo erinnert hat, auch die Gefahr, den wahren Gott für die nichtigen Götzen der Heiden hinzugeben und so das ewige göttliche Leben zu verlieren, nicht ohne ein Wort der Warnung seinen Kindlein vorhalten. — Erwähnt mag schließlich noch werden, daß zwischen den ältern protestantischen, namentlich reformirten, und den katholischen Auslegern viel Streit des 21. Verses wegen gewesen ist, indem jene den Ausdruck εἴδωλα gern durch imago wiedergegeben und dann gegen den katholischen Bilderdienst polemisirten (vgl. Calvin, Beza, Piscator, Schlichting, Episcop, Whitby, Semler, Spener), während die katholischen Exegeten nachdrücklich an dem von der Vulgata gebrauchten Ausdruck simulacrum festhielten (Perperam Beza et haeretici vertunt custodite vos ab imaginibus. Imago enim est similitudo rei verae, simulacrum vero idolum rei falsae, puta falsi numinis. Cor. a Lapide) und so die protestantische Polemik abzuwehren meinten. Aber wenn auch von Seiten der Reformirten nicht sowohl gegen den Ausdruck εἴδωλον gefehlt, sondern vielmehr die Bedeutung der apostolischen Warnung mißverstanden ist, indem z. B. Calvin alle Bilder, Altäre und dgl. als instrumenta superstitionum verwirft, so sind deshalb die Katholiken noch nicht im Rechte, da vielmehr ihre eigenthümliche Weise der Bilderverehrung, des Marien- und Heiligendienstes und dgl. nach den in der heiligen Schrift überhaupt gegründeten dogmatischen und ethischen Grundsätzen etwas Idololatrisches hat und insofern auch von der vorliegenden besondern Warnung des Apostels getroffen wird.

Der zweite und dritte Brief des Johannes.

Einleitung.

§. 1. Der Verfasser der beiden Briefe.

Es kann zweifelhaft erscheinen, ob die beiden Briefe, welche als der zweite und dritte Brief des Johannes im neutestamentlichen Canon stehn, von dem Verfasser des ersten Briefs geschrieben seien; gewiß und niemals geleugnet ist, daß beide, welche wie Zwillingsgeschwister einander ähnlich sehn — wie schon Hieronymus (Ep. 85. Vgl. Baronius ad ann. 99. Tom. I. p. 963) gesagt hat — von einem und demselben Verfasser herstammen. In der Rede- und Denkweise, in der Anordnung des Inhalts und in der fast wörtlichen Übereinstimmung der Schlußverse giebt sich nicht nur die gleichzeitige Abfassung der beiden Briefe (vgl. insbesondere 2 Joh. 12 mit 3 Joh. 14. 10), sondern auch daß dieselbe Hand beide geschrieben haben muß, deutlich zu erkennen.

Wenn nun anerkannt wird, daß diese beiden kleinen Briefe von dem Verfasser des ersten Briefs geschrieben seien, wie von Bretschneider und Paulus geschieht, welche gerade kraft dieser Voraussetzung jenen ersten Brief dem Apostel Johannes absprechen (vgl. Bd. I. S. XXXVI. XLVIII. LI. XC.): so bedarf diesen Kritikern gegenüber für uns die johanneische Authentie der beiden kleinern Briefe keines weitern Beweises, da wir jenen ersten Brief als eine Schrift des Apostels erkannt haben. Anders verhält es sich jedoch mit denjenigen ältern Kritikern, welche unter der Voraussetzung, daß der erste Brief von dem Apostel Johannes herrühre, die beiden kleinern Briefe einem andern Verfasser, sei es dem Presbyter Johannes (Erasmus, Grotius, Dodwell, Harenberg, J. D. Beck, Observatt. critico-exeget. Spec. I. Lips. 1798. p. XI), sei es

einem übrigens unbekannten christlichen Lehrer Johannes (C. F. Fritzsche), zusprachen; anders verhält es sich auch mit den neuern Kritikern (Schwegler, Baur; vgl. auch L. Noack, bibl. Theol. Halle 1853. S. 391), über deren wesentliche Verschiedenheit von jenen älteren in der Einleitung zum ersten Briefe (vgl. S. XXXVIII ff.) gehandelt ist.

Die nächste Veranlassung zu dem Zweifel, ob die beiden kleinen Briefe von dem Apostel Johannes geschrieben seien, haben sie selbst gegeben durch die Bezeichnung des Verfassers, welche sie an der Stirne tragen. Weder im johanneischen Evangelium noch im ersten Briefe giebt sich der Verfasser ausdrücklich zu erkennen; hier aber nennt er sich, und noch dazu mit einem Worte, welches unmittelbar nicht an einen Apostel denken läßt: *ὁ πρεσβύτερος*. Daß diese Selbstbezeichnung des Briefstellers ein Grund war, die johanneische Authentie der Briefe zu leugnen, sagt allerdings Origenes, indem er das zweifelhafte Ansehn derselben zu erkennen giebt, (bei Eusebius H. E. VI, 25 — *καταλέλοιπε καὶ ἐπιστολὴν — ἔστιν δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας*) nicht ausdrücklich. Ebenso verhält es sich mit dem Muratorischen Fragmente (s. u.). Auch bei Eusebius, welcher die beiden Briefe unter die Antilegomenen rechnet (H. E. III, 25: *τῶν δ' ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς — ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι, εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ*), kann man nur vermuthen, daß jene Aufschrift der Briefe die allgemeine Anerkennung derselben gehindert habe. Ausdrücklich aber sagt Hieronymus (de vir. illustr. c. 9): Scripsit autem Joannes et unam epistolam — quae ab universis — probatur. Reliquae autem duae, quarum principium Senior — Joannis Presbyteri asseruntur; und noch Beda und Oecumenius bemerken im Interesse der von der abendländischen wie von der morgenländischen Kirche längst angenommenen Meinung, daß die beiden Briefe nicht von dem Presbyter, sondern von dem Apostel Johannes verfaßt seien.

Von der Aufschrift der Briefe gingen Erasmus, auf die eben angeführte Bemerkung des Hieronymus gestützt, Grotius und die nachfolgenden Kritiker aus, welche wiederum den Presbyter Johannes als Verfasser derselben geltend machten. Man suchte aber auch andere Gründe wider die Annahme des apostolischen Ursprungs. Die Zeugnisse der Alten mußten für dieselbe ungenügend erscheinen, weil in der That das ὁ πρεσβύτερος in der Aufschrift schon den Alten Bedenken gemacht hatte, noch abgesehn davon, daß die Briefe wegen ihres verhältnismäßig unbedeutenden Inhalts nur selten citirt wurden. Man fand ferner, nachdem einmal der Verdacht wider die johanneische Authentie rege geworden war, in den Briefen selbst mancherlei, was mit der johanneischen Denk- und Redeweise nicht übereinzustimmen, und anderes, was nur als eine geistlose Nachahmung des ersten Briefs oder als eine bloße Zusammenstoppelung johanneischer Phrasen sich darzustellen schien. Man hielt es auch für unglaublich, daß der Apostel Johannes einen solchen Widerspruch erfahren haben sollte, wie 3 Joh. 9 fl. vorausgesetzt wird. So kamen die ältern Kritiker zu dem Resultat, daß jedenfalls nicht der Apostel Johannes, sondern entweder der bekannte Presbyter oder, wie Chr. F. Fritzsche meinte, irgendein christlicher Lehrer Namens Johannes der Verfasser der Briefe sei. Es liegt also hienach kein Mißbrauch eines fremden Namens vor; vielmehr nur die Kirche hat sich geirrt, indem sie die beiden Schriftchen als Werke des Apostels aufnahm.

Was dieser ältern Kritik mangelte, brachte die neuere nach, nämlich das Positive, zu welchem nur bei Paulus ein Ansatz sich findet, indem dieser unsere beiden Briefe, wie den ersten, an parthische Christen, zur Warnung vor einer „magisch-sittenverderblichen Gnosis", gerichtet sein läßt. Schwegler und Baur aber fanden in unsern Briefen Spuren derselben Lehrbildung, welche im vierten Evangelium und im ersten Briefe des Johannes als „verklärter Montanismus" sich zu erkennen giebt (vgl. Bd. I. S. XLIII); somit mußte auch der zweite und dritte Brief des Johannes unter einen gleichen historischen

Gesichtspunct, wie jene größern Schriften, fallen. Einen eigenthümlichen Zug enthält aber noch der dritte Brief, V. 9 ff. Wahrscheinlich ist nämlich Diotrephes ein symbolischer Name, absichtlich von ethnisirendem Charakter; es wird damit auf den römischen Bischof, den φιλοπρωτεύων d. h. den sich so nennenden Episcopus episcoporum, gezielt, entweder (Schwegler) auf Victor — den Zeitgenossen des Irenäus, welcher den zweiten Brief dem Apostel Johannes zuschreibt! — oder, wie Baur verbessert, auf Soter oder Anicetus oder Eleutherus. So erscheinen die beiden Briefe als Parteischriften, wie auch die Leidenschaftlichkeit (3 Joh. 7, wo Diotrephes zu den Heiden gerechnet wird) sie darstellt. Mit diesen Briefen protestirte die kleinasiatische Kirche, indem der Name des Apostels Johannes vorgeschoben wurde, im Interesse der montanistischen Denkweise gegen Rom mit seiner antimontanistischen und hierarchischen Tendenz. Gerade umgekehrt urtheilt aber Noack: die „mit fanatischem Parteihasse" behandelten Irrlehrer sind montanistische Christen. — Wir können diese Phantasiegebilde völlig auf sich beruhen lassen, indem einestheils die Einleitung zu 1 Joh., anderntheils die nachfolgende Auseinandersetzung mit den ältern Bedenken gegen die johanneische Authentie von 2 und 3 Joh. hinreichen wird, ein unbefangenes Urtheil zu begründen (vgl. übrigens Huther).

Zuvörderst müssen die ältesten Zeugnisse über den Ursprung der beiden Briefe gehört werden (vgl. Hug und Lücke). Die alexandrinischen Väter Clemens und Dionysius, also der Vorgänger und der Schüler des Origenes, von welchem wir oben ein zweifelhaftes Zeugnis über die johanneische Authentie der Briefe angeführt haben, schreiben dieselben dem Apostel Johannes zu. Clemens (vgl. Bd. I. S. LXXIX) setzt, indem er den ersten Brief den größern nennt, mehrere Briefe des Apostels voraus. Den zweiten erwähnt er ausdrücklich in den sogen. Adumbrationen (Opp. ed. Potter. p. 1011: Secunda Joannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est. Scripta vero est ad quandam Babyloniam Electam nomine. Vgl. Bd. I. S. CVII und unten §. 2.). Für den zweiten

und den dritten Brief zeugt Clemens, weil er in seinen Hypotyposen sämmtliche katholischen Briefe, auch die von Eusebius zu den Antilegomenen gerechneten, behandelt hat (vgl. Eusebius, H. E. VI, 14). Dionysius nimmt die Schilderung der dem Apostel Johannes eigenthümlichen Schreibweise, welche er in der Apokalypse vermißt, nicht allein aus dem Evangelium und dem ersten Briefe, sondern auch aus dem zweiten und dritten Briefe: *ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ, καίτοι βραχείαις οὔσαις ἐπιστολαῖς, ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται, ἀλλὰ ἀνωνύμως ὁ πρεσβύτερος γέγραπται* (bei Eusebius, H. E. VII, 25). Dionysius stieß sich also nicht nur nicht an der Aufschrift *ὁ πρεσβύτερος*, sondern fand vielmehr in dieser den Briefsteller verbergenden Benennung eine Spur der johanneischen Art. Wenn er aber den zweiten und den dritten Brief *φερομένη Ἰωάννου* bezeichnet, so kann er damit nicht einen Zweifel an der johanneischen Authentie ausdrücken, so wenig wie Eusebius selbst in Betreff des ersten Briefs, welchen er (H. E. III, 25) *τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν* nennt; vielmehr deutet der Ausdruck an, daß diese Briefe alle, welche nicht selbst den Namen des Verfassers angeben, durch die Tradition dem Johannes zugeschrieben würden. In demselben Sinne spricht Eusebius z. B. von der *φερομένῃ Βαρνάβα ἐπιστολῇ*. — Die Alexandriner nach Dionysius gebrauchen ohne Bedenken beide Briefe als Schriften des Apostels Johannes. So begründet z. B. Alexander die Excommunication des Arius durch 2 Joh. V. 10 (bei Socrates, H. E. I, 6).

In der abendländischen Kirche ist Irenäus der Hauptzeuge für die johanneische Authentie der Briefe. Er citirt (adv. haer. I, 163: *Ἰωάννης δέ, ὁ τοῦ κυρίου μαθητής, ἐπέτεινε τὴν καταδίκην αὐτῶν, μηδὲ χαίρειν αὐτοῖς ὑφ' ἡμῶν λέγεσθαι βουληθείς· ὁ γὰρ λέγων αὐτοῖς, φησί, χαίρειν, κοινωνεῖ κτλ.*) 2 Joh. V. 11, indem er ausdrücklich als Verfasser des Briefs den Apostel Johannes nennt. Auch 2 Joh. V. 7 wird von Irenäus (adv. haer. III, 16, 8: Et discipulus ejus Joannes in praedicta epistola fugere eos

praecepit dicens: Multi seductores caet.) angeführt, aber irrthümlich in 1 Joh. (praedicta ep.) verlegt, ein Versehn, welches selbst ein Zeichen dafür ist, daß Irenäus, ein Schüler des Polycarp, welcher den Apostel Johannes selbst gehört hatte, keine Ahnung davon hat, daß der zweite Brief von einem andern Verfasser, als der erste, geschrieben sein sollte. Den dritten Brief erwähnt Irenäus allerdings nicht; aber dieser theilt durchaus das Schicksal des zweiten. Nirgends findet sich bei den Alten eine Spur davon, daß man den zweiten Brief anders als den dritten beurtheilt habe. Die alexandrinische Tradition, in welcher beide Briefe ausdrücklich genannt werden, ist beiden gleich günstig. Umgekehrt ist ein, wie es scheint, beiden ungünstiges Zeugnis aus der alten römischen Kirche in dem Muratorischen Fragmente enthalten. In demselben werden allerdings beide Briefe zu den in der katholischen Kirche anerkannten Schriften gezählt; während aber der Apostel Johannes als Verfasser genannt wird, sagt, wie es scheint, eine unmittelbar folgende Bemerkung, daß dieselben nur in dem Sinne für Schriften des Apostels gelten dürften, in welchem die Weisheit Salomons ein authentisches Werk sei. In dem Fragmente heißt es: — et superscrictio johannis duas in catholica habentur et sapientia ab amicis salomonis in honorem ipsius scripta —. J. van Gilse (Disputatio de antiquissimo librorum sacrorum novi foederis catalogo, qui vulgo fragmentum Muratorii appellatur. Amsterdam 1852), der neueste Bearbeiter des Fragments, stellt die fehlerhaften Worte so her: — et superscriptae Joannis duae in Catholica habentur, ut Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta. Das superscriptae soll bedeuten, daß die beiden Briefe nicht selbst, wie die paulinischen, ihren Verfasser nennen, sondern nur eine solche Überschrift erhalten haben, welche auf den Apostel Johannes hinweise; die Vergleichung der Sapientia aber soll (vgl. auch l. c. p. 26) andeuten, daß der Apostel Johannes ebenso wenig unsere Briefe verfaßt habe, wie jenes Buch von Salomo selbst geschrieben sei. Allein die Emendation superscriptae empfiehlt sich nicht; weit wahr-

scheinlicher ist, was schon Muratori in den Text schrieb, superscripti zu lesen. Wie leicht konnten die Anfangsbuchstaben des Namens Johannes mit dem Worte superscripti zusammenfließen und so die Form superscrictio, welche wirklich im Codex sich findet, entstehn! Dann aber weist das Wort superscripti auf die vorhergehende Erwähnung des Johannes, als des Verfassers des Evangeliums und des ersten Briefs, zurück. Daß dieser Sinn richtiger durch supra scripti ausgedrückt sein würde, kann bei der sprachlichen Beschaffenheit des Fragments kein Bedenken gegen die angenommene Bedeutung von superscripti sein. Ob die Form duas, welche die Handschrift bietet, beibehalten oder in duae umgeändert wird, ist für den Sinn gleichgültig, da duas offenbar dem griechischen δυάς entsprechen würde (vgl. auch Lücke und van Gilse). Jedenfalls sind die beiden kleinen Briefe gemeint; und beide werden durch die beigefügte Bemerkung ut Sapientia caet. dem Apostel Johannes abgesprochen. Einen andern Sinn kann man in dieser auffallenden Vergleichung des Buchs der Weisheit nicht wohl entdecken. So aber enthält das Fragment nicht ein Zeugnis für die johanneische Authentie der beiden Briefe (wie Lücke, Huther u. A. berichten), sondern vielmehr das älteste Gegenzeugnis (vgl. van Gilse). Warum nun der Fragmentist so urtheilt, hat er selbst nicht gesagt; vermuthlich aber hat er keinen andern Grund gehabt, als den, welchen Hieronymus anzeigt, nämlich die Aufschrift ὁ πρεσβύτερος.

Ein anderes Zeugnis gegen die johanneische Authentie der beiden Briefe scheint die syrische Kirche zu geben, weil, wenn auch Ephraem den zweiten Brief, gleichwie den Brief Judä und 2 Petr., anführt, mithin, da er Griechisch nicht verstand, in einer syrischen Übersetzung gehabt haben muß, doch höchst wahrscheinlich in der Peschito nur drei katholische Briefe (1 Petr. 1 Joh. und Jac.) ursprünglich gestanden haben. Noch im 6. Jahrhundert berichtet Kosmas Indicopl. (Topogr. Christ. VII. in Bibl. Patrum ed. Gallandi. XI. p. 535), daß man bei den Syrern nur jene drei Briefe finde. Auch die griechischen Syrer hatten bis zu jener Zeit nur drei katholische

Briefe. Ja, Theodor von Mopsvestia soll auch den Brief des Jacobus nicht anerkannt haben (vgl. Lücke).

Während also das Muratorische Fragment die Canonicität unserer beiden Briefe ausdrücklich bezeugt, aber die Abfassung derselben durch den Apostel Johannes leugnet, erkennt die syrische Kirche bis ins sechste Jahrhundert weder das Eine noch das Andere an. Indessen ist zu erwägen, was jenes Fragment betrifft, daß einestheils die Anerkennung der Canonicität, anderntheils die Wahrscheinlichkeit, daß die Aufschrift der Briefe das Urtheil des Fragmentisten bestimmt habe, das Gewicht seiner Aussage, welcher überdies Irenäus entgegensteht, bedeutend abschwächt; und was die syrische Kirche betrifft, so erscheint erstlich Ephraem als Vertreter einer den beiden Briefen günstigen Tradition innerhalb jener Kirche, und zweitens ist es sehr natürlich, daß Briefe, welche ihres unbedeutenden Inhalts wie ihrer auffallenden Überschrift wegen selbst in der griechischen Kirche selten gebraucht und nicht von allen anerkannt wurden, erst spät übersetzt und noch später in den Canon aufgenommen wurden.

Ein den Briefen günstiges Zeugnis aus der africanischen Kirche enthält die Schrift Cyprians, de haer. baptiz. (Opp. ed. Oberthür. T. II. p. 120), wo der Bischof Aurelius auf einer Synode zu Karthago sich auf 2 Joh. V. 10 mit den Worten beruft: Joannes in epistola sua posuit dicens. Allerdings findet sich weder bei Tertullian noch bei Cyprian eine Hinweisung auf die beiden Briefe; allein da Aurelius vor einer Synodalversammlung den zweiten Brief als eine Schrift des Apostels Johannes anzieht, so kann man hieraus auf das Urtheil der africanischen Kirche jener Zeit schließen, und der Nichtgebrauch der Briefe erscheint, wenigstens bei Cyprian, als zufällig.

Im Hinblick auf die schwankende Tradition hatte also Eusebius Recht, die beiden Briefe, welche von seiner Zeit an ihren Platz im Canon immer fester behaupteten, zu den Antilegomenen (H. E. III, 25) zu rechnen. Er selbst aber zweifelt so wenig an der johanneischen Authentie derselben, daß er

ganz im Sinne des vorhin erwähnten Dionysius Alexandr. schreibt (Demonstr. evang. III. p. 120. Ed. Colon.): ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ οὐδὲ μνήμην τῆς οἰκείας προσηγορίας ποιεῖται, ἢ πρεσβύτερον ἑαυτὸν ὀνομάζει· οὐδαμοῦ δὲ ἀπόστολον οὐδὲ εὐαγγελιστήν. Des Hieronymus Bemerkung, daß die beiden Briefe dem Presbyter Johannes zugeschrieben würden, und die noch von Beda und Oecumenius für nöthig erachteten Gegenbemerkungen sind schon oben erwähnt.

Aus diesem Zeugenverhör ergiebt sich folgendes Resultat. Während die historische Beglaubigung des ersten Briefs, als eines Werks des Apostels Johannes, die vollständigste und sicherste ist, erscheint dieselbe bei dem zweiten und dritten Briefe weit weniger reichlich und zweifelhafter. Schon das Muratorische Fragment spricht die Briefe dem Apostel ab. Origenes läßt dieselben nicht ohne den Widerspruch Anderer anzumerken für Werke des Apostels gelten, citirt sie aber nicht. Die syrische Kirche hatte sie nicht in ihrer kirchlichen Version und nahm sie erst im sechsten oder siebenten Jahrhundert auf. Eusebius rechnet die Briefe zu den Antilegomenen; Hieronymus berichtet, daß dieselben nicht dem Verfasser des ersten Briefs, sondern dem Presbyter Johannes zugeschrieben würden, eine Meinung, gegen welche noch Beda und Oecumenius streiten. Dagegen schreibt Irenäus, der bedeutendste Zeuge, den zweiten Brief ausdrücklich, und deshalb mittelbar auch den dritten Brief dem Apostel Johannes zu. Mit ihm stimmen Clemens, Dionysius und Alexander von Alexandrien, auch der africanische Bischof Aurelius zur Zeit Cyprians, und die meisten Väter — unter ihnen der Syrer Ephraem — und alle Synoden nach der Zeit des Eusebius. Es finden sich also neben den Zeugen für die johanneische Authentie nicht zu verachtende Zeugen gegen dieselbe; dazu kommt, daß die bedeutendsten unter jenen Zeugnissen ausdrücklich nur den zweiten Brief betreffen. Allein es ist zu bedenken erstlich, daß die Tradition, durch welche die Briefe dem Apostel Johannes zugeschrieben wurden, in der Aufschrift der=

selben ein offenbares Dementi zu haben schien, und zweitens daß der Inhalt der Briefe in der Lehre und den polemischen Beziehungen zu unbedeutend (vgl. Lücke u. A.) und zu singulär (3 Joh. 9 ff.) ist, als daß häufige Citationen erwartet werden könnten. Das Wichtigste wurde ganz natürlich vielmehr aus dem ersten Briefe entnommen. Der zweite Brief bot nur in V. 10. 11 und allenfalls in V. 7. 8, solche Sätze, wie sie ein kirchlicher Schriftsteller anzuführen versucht sein konnte. — Endlich hatte es seine Schwierigkeit, zwei Briefe, welche an einzelne Personen geschrieben sind, als katholische Briefe in den Canon aufzunehmen. Noch Oecumenius berührt diesen Umstand (ὅπερ οὐ κατ' ἐπιστολὴν καθολικήν), und bemerkt dagegen nicht recht zutreffend, daß auch Paulus an einzelne Personen geschrieben habe. Und wenn Oecumenius in Betreff des zweiten Briefs noch erinnert, daß Johannes ganz schicklich an eine gläubige Frau habe schreiben können, weil er in Christo weder Mann noch Weib kenne, so läßt sich annehmen, daß man schon in der alten Zeit (vgl. unten §. 2.) einen Anstoß daran genommen habe, daß der zweite Brief an eine Frau gerichtet ist, und daß auch dieses Bedenken dem allgemeinen Ansehn der Briefe hinderlich gewesen sei.

Wenn also die theilweise Ungunst der Tradition nicht nur als hinreichend erklärt, sondern auch als unberechtigt sich darstellt, so muß die Bedeutung derselben durch die günstigern Zeugnisse um so mehr aufgewogen werden, da die Beschaffenheit der Briefe selbst für die Ansicht, daß dieselben von dem Verfasser des ersten Briefs geschrieben seien, den Ausschlag giebt.

Zunächst kommt hier die Selbstbezeichnung des Verfassers in Frage. Wenn das Wort in der Überschrift ὁ πρεσβύτερος ausdrücklich auf den von Papias erwähnten Presbyter Johannes (vgl. Eusebius, H. E. III, 39) zu führen scheint, so ist dagegen mit Recht eingewandt (Lücke, Huther), daß dieser Presbyter doch nur einer unter vielen andern war, und insofern jener Ausdruck, welcher doch den Briefsteller bestimmt bezeichnen muß, in der That eher an eine hervorragende Person, wie der Apostel Johannes war, denken läßt, weil eine solche

in irgendeinem besondern Sinne ὁ πρεσβύτερος heißen konnte. Aber in welchem Sinne? Beda und Oecumenius wollen nicht entscheiden, ob der Apostel seines Alters oder seines Amtes wegen sich so nenne. Der letztern Meinung sind N. de Lyra (qui tunc regebant ecclesias senes vel seniores dicebantur ratione discretionis vel maturitatis in moribus; inter rectores vero ecclesiarum, qui tunc erant in Asia, Joannes erat principalior), Barth. Petrus (Johannes bezeichne sich als Episcopus und als totius Asiae primas), C. a Lapide (ὁ πρεσβ. sei gleich Senior, Seigneur, Signore), Beza, Whitby, welcher die Apostel ähnlich wie die „Ältesten" der zwölf Stämme denken will, Mill, Bertholdt, Baumgarten-Crusius, Lücke, Huther u. A. Dagegen auf das hohe Alter des Apostels wird der Name gedeutet von Piscator, Er. Schmid, Heumann, S. G. Lange, Wolf, welcher den Namen für Johannes, als den allein noch lebenden Apostel, besonders geeignet findet, Rosenmüller, Benson, welcher in der Andeutung des Alters zugleich eine Erinnerung daran sieht, daß der Apostel ein Augenzeuge Jesu sei (wie 1 Joh. 1, 1 fll.), Carpzov, Augusti u. A. Manche Ausleger und Kritiker, wie Aretius, H. E. F. Guericke (Gesammtgesch. des N. T. Leipz. 1854. S. 485 fl.) haben beide Beziehungen zugleich statuirt (vgl. auch Mill, Huther u. A.). Unter allen Auslegern hat Lücke nicht nur am offensten eingestanden, daß eine unzweifelhafte Erklärung des Ausdrucks ὁ πρεσβύτερος nicht gegeben werden könne, sondern auch das beigebracht, worauf die Vermuthung am sichersten sich gründen darf. Dies ist ein Bruchstück von einem Werke des Papias (bei Eusebius, H. E. III, 39), in welchem die Apostel unter dem Titel von πρεσβύτεροι erwähnt werden. Auch darf 1 Petr. 5, 1 verglichen werden, weil hier der Apostel Petrus, welcher freilich nicht nur in der Aufschrift des Briefs sich als ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ einführt, sondern auch an der genannten Stelle selbst sein apostolisches Amt andeutet, doch indem er zu Presbytern redet sich selbst συμπρεσβύτερος nennt und so die Möglichkeit, daß ein Apostel unter der Selbstbezeichnung ὁ

πρεσβύτερος schreiben konnte, zu erkennen giebt. Dagegen gehören die ferner von Lücke angeführten Stellen aus Irenäus (bei Eusebius, H. E. V, 20. 24), in welchen Polycarp und die Bischöfe von Rom πρεσβύτεροι genannt werden, nicht hieher; denn von diesen „Presbytern" unterscheidet Irenäus sehr bestimmt die Apostel (vgl. l. c. V, 20: οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες). In welchem Sinne nun der Apostel die Selbstbezeichnung ὁ πρεσβύτερος wählte, ist nicht mit urkundlicher Sicherheit auszumachen. Eine wirkliche Anonymität konnte der Briefsteller keinenfalls beabsichtigen, da er zu den beiden Privatpersonen, an welche er schreibt, sich in das klarste Verhältnis setzt. Der Ausdruck ὁ πρεσβύτερος, welcher, wie Lücke treffend sagt, mehr eine innere als eine äußerlich amtliche Würde anzeigt, mochte in dem johanneischen Gemeinekreise vorzugsweise von dem Apostel Johannes gelten und diesem selbst willkommen sein, weil der Ausdruck auf eine bescheidene und freundliche Weise das Verhältnis des Apostels und Gemeinehauptes zu seinen Kindlein bezeichnete. Johannes war in der That Bischof oder Presbyter im amtlichen Sinne; aber für ihn hatte die in dem Titel selbst ursprünglich vorhandene Beziehung auf das Alter eine besondere Bedeutung, weil sein Alter die jüngern Jahre voraussetzte, in welchen er mit dem Herrn selbst verkehrt hatte. Auf diesem Vorzuge beruhte zugleich seine eigenthümliche Stellung in dem Amte eines Presbyters; er war ein Apostel. So erscheint es leicht begreiflich, daß eine Benennung, in welcher die Bezeichnung des Amtes auf die des Alters sich gründete, vorzugsweise dem Apostel Johannes zugeeignet wurde, welcher rücksichtlich seines Amtes wie seines Alters in ausgezeichnetem Sinne der Presbyter schlechthin heißen konnte.

Deutlicher als die Selbstbezeichnung des Briefstellers läßt die ganze literarische Eigenthümlichkeit der beiden Briefe, die Ausdrucksweise wie die Bewegung der Gedanken, den Verfasser erkennen. Denn die Ähnlichkeit mit der Denk- und Redeweise des ersten Briefs kann weder gänzlich abgeleugnet noch

aus einer schlechten Nachahmung erklärt werden. Man hat freilich sowohl einzelne Ausdrücke, als auch ganze Gedanken als unjohanneisch, d. h. der Art des Evangeliums und des ersten Briefs widerstreitend, in Anspruch genommen. So sagt Chr. F. Fritzsche, daß die Ausdrücke *ὑγιαίνειν, εὐοδοῦσθαι* (3 Joh. 2), *προπέμπειν ἀξίως τοῦ θεοῦ* (V. 6), *φιλοπρωτεύειν* (V. 9), *φλυαρεῖν* (V. 10) nicht johanneisch, sondern paulinisch seien. Allein selbst abgesehn davon, daß alle diese Phrasen bei Paulus sich nicht einmal finden (*φιλοπρωτεύειν, προπ. ἀξ. τ. θ.*), sind dieselben an sich so einfach und allgemein gültig, daß sie durchaus nicht zur Charakteristik einer besondern literarischen Art dienen können. De Wette (Einleit. in das N. T. §. 180) hat deshalb mit Recht in keinem einzigen jener Ausdrücke etwas Auffallendes gefunden; er hebt vielmehr als Abweichungen von dem johanneischen Sprachcharakter folgendes hervor: *εἴ τις* 2 Joh. 10 statt *ἐάν τις* (1 Joh. 2, 1. 15. 4, 20. 5, 16), *διδαχὴν φέρειν* ibid. *κοινωνεῖν* V. 11, *περιπατεῖν κατά* V. 6, *μειζότερος* 3 Joh. 4. *πιστὸν ποιεῖν* V. 5. Außerdem bemerkt er im Commentar zu 3 Joh. V. 11, daß *τὸ κακόν, τὸ ἀγαθόν* nicht johanneisch sei, und daß man (vgl. auch Lücke) für *οὐχ ἑώρακε τ. θεόν* vielmehr *οὐκ ἔγνω τ. θ.* erwarten müsse. Was die Aufschrift 2 Joh. 1—3 anlangt, so weist auch de Wette auf die Ähnlichkeit mit dem Anfangsgruß der Pastoralbriefe hin, jedoch ohne ein kritisches Bedenken; vielmehr bemerkt er selbst, daß das *ἔσται μεθ' ὑμῶν* in jenen Briefen fehle. Aber auch jene von de Wette als unjohanneisch in Anspruch genommenen Ausdrücke sind durchaus unbedenklich. Vgl. den Commentar zu den betreffenden Stellen. Nur von den Ausdrücken *κοινωνεῖν, περιπατεῖν κατά* und *πιστὸν ποιεῖν* ist im Commentar nicht weiter die Rede, weil dieselben in kritischer Hinsicht völlig bedeutungslos erscheinen. Warum sollte denn nicht derselbe Schriftsteller ebenso wohl *περιπ. κατά* wie *περιπ. ἐν* (V. 6) schreiben können, wenn es darauf ankommt einmal die Norm des Wandels (*κατὰ τ. ἐντ.*), dann die sittliche Sphäre, in welcher gewandelt wird (*ἐν αὐτῇ*, nämlich *τῇ ἀγάπῃ*), zu

beschreiben? Wie kann das Verbum *κοινωνεῖν* etwas Unjohanneisches haben, wenn Johannes das Wort *κοινωνία* (1 Joh. 1, 3) gebraucht? Und der Ausdruck *πιστὸν ποιεῖν*, welcher so bei keinem Schriftsteller des N. T. sich findet, ist im Munde des Apostels nicht auffallender, als im Munde des Presbyters Johannes oder irgendeines Andern.

Wenn in den Briefen etwas Unjohanneisches zu liegen scheint, so ist dies durchaus nicht in einzelnen Phrasen, sondern darin zu erkennen, daß, wie Lücke mit feinem Tacte andeutet, der ganze Ton und die allgemeine Haltung der beiden Briefe in der That sich etwas anders anläßt, als in dem ersten Briefe. Wenn hier etwas Einzelnes hervorzuheben ist, so ist das wiederkehrende *ἐγώ* des Briefstellers (vgl. Jachmann) zu nennen. Allein beide Briefe sind reine Privatschreiben, so daß es ganz natürlich ist, wenn das rein persönliche Verhältnis des Briefstellers zu dem Leser bestimmt heraustritt. Vielleicht gilt dies von dem dritten Briefe noch mehr als vom zweiten. Wenn aber auch in beiden Briefen die persönlichen und übrigen concreten Beziehungen, welche hier, anders als im ersten Briefe, vorherrschen, eine eigenthümliche Modulation des Tones bedingen, so giebt derselbe doch im Wesentlichen als ächt johanneisch sich zu erkennen. Die Sprach- und Denkweise ist nicht eine ungeschickte Nachahmung des ersten Briefs oder eine unordentliche Zusammenstellung johanneischer Phrasen (Chr. F. Fritzsche), sondern trägt den deutlichen Stempel der johanneischen Originalität (vgl. Beda, Oecumenius, Beza, Schlichting, Mill, Benson, Heumann u. A.). Dies zu beurtheilen ist Sache des exegetischen und kritischen Tactes, welcher den Charakter des Ganzen richtig würdigen muß; über Einzelnes läßt sich immer streiten. Doch ist außer dem, was Lücke als Momente des johanneischen Sprachcharakters hervorgehoben hat (*αὕτη — ἵνα* 2 Joh. 6. *μένειν ἐν, ἔχειν τ. θεὸν καὶ τ. υἱόν* V. 9. *ἠκούσ. ἀπ' ἀρχῆς* V. 6. *χαρὰ πεπληρωμ.* V. 12. *ἐκ τ. θεοῦ εἶναι, ἑώρακε τ. θ.* 3 Joh. 11. die Begriffe *ἀλήθεια, πλάνος, ἀντίχριστος*, die Parallele des Bejahenden und Verneinenden 2 Joh. 9. die Verwirrung

der Construction V. 2), noch folgendes zu beachten. Die Begriffe ἀλήθεια und ἀγάπη werden im zweiten Briefe auf eine so feine Weise nicht nur mit einander verbunden, sondern auch gleichsam als die Grundtöne des kleinen Schreibens gehalten, daß hierin die eigenthümlich johanneische Anschauungs- und Darstellungsweise deutlich sich darstellt. Das lebendige Verhältnis der beiden Grundbegriffe wird schon in der Aufschrift angedeutet, wo (V. 1) der nach johanneischem Realismus verstandene Ausdruck ἐγνωκέναι τὴν ἀλήθειαν anzeigt, wie die göttliche Wahrheit in denen, welche sie erkannt, in sich aufgenommen haben, die wahrhafte Liebe erzeugt; und die ganze Weise, wie schon in der Überschrift die beiden Grundbegriffe in Bewegung gesetzt, dann in dem weitern Schreiben zu Trägern des Gedankenganges, ähnlich wie die Themata im ersten Briefe, gemacht werden (vgl. die Auslegung) — dies alles ist originell johanneisch. Eine andere Spur der apostolischen Hand enthält insbesondere V. 7; denn es ist nicht wohl denkbar, daß ein Nachahmer den Ausdruck ἔρχεσθαι ἐν σαρκί in der dort auftretenden Gestalt (ἐρχόμενον) wiedergegeben und die viel leichtere Form (ἐληλυθότα), welche sich 1 Joh. 4, 2 findet, zurückgestellt haben sollte. Im dritten Briefe zeigt besonders V. 11 die eigenthümliche Weise des Johannes nicht nur durch die Zusammenstellung der beiden Glieder ὁ ἀγαθοποιῶν κτλ. und ὁ κακοποιῶν κτλ., sondern auch durch den significanten Wechsel der Ausdrücke ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν und ἑώρακε τὸν θεόν; denn hiebei wird der volle realistische Begriff des ἑωρακέναι (oder ἐγνωκέναι) wie er z. B. 1 Joh. 2, 3 fll. 3, 2. 6 hervortritt, vorausgesetzt. — Noch sind zwei Puncte zu berühren, auf welche der Zweifel an der johanneischen Authentie der beiden Briefe gegründet wird, welche aber eher die entgegengesetzte Bedeutung haben. Man hat nämlich erstens die Vorschrift 2 Joh. 10 für übertrieben und intolerant (Chr. F. Fritzsche, de Wette u. A.), ja für lieblos und unchristlich (Jachmann) angesehn, und zweitens das 3 Joh. 9 fl. vorausgesetzte Verhältnis des Diotrephes zu dem Apostel Johannes für unwahrscheinlich gehalten. Aber die Widersetzlichkeit jenes Mannes

gegen den Apostel Johannes ist durchaus nicht unwahrscheinlicher als ähnliche Erfahrungen, welche der Apostel Paulus in Corinth und an andern Orten machen mußte; dagegen erscheint die Auctorität, deren der Briefsteller jenem Diotrephes gegenüber sich bewußt ist, kaum denkbar, wenn nicht der Apostel Johannes als Briefsteller angenommen wird (vgl. Benson, J. Lange, Lücke, de Wette, Huther u. A.). Was aber jenes erste Bedenken wegen der anscheinend unapostolischen und unjohanneischen Strenge 2 Joh. V. 10 anlangt, so erledigt sich dasselbe durch die sittliche Bedeutung des christlichen Grußes und der christlichen Gastfreundschaft; denn solche Erweisungen der allein auf die Wahrheit gegründeten Liebe können nur kraft der Gemeinschaft in dieser Wahrheit stattfinden (vgl. die Auslegung). So erscheint vielmehr auch jener Ausspruch, welcher nach ächt johanneischer Weise aus den Grundanschauungen von der Wahrheit und Liebe entwickelt ist, als ein Kriterium für die johanneische Authentie des Briefs. —

§. 2. Die ersten Leser der beiden Briefe.

Der zweite Brief trägt die Aufschrift *ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς*, welche schon der Scholiast II als zweideutig bezeichnet: *ἢ πρὸς ἐκκλησίαν ἢ πρός τινα γυναῖκα διὰ τῶν εὐαγγελικῶν ἐντολῶν τὴν ἑαυτῆς οἰκίαν οἰκονομοῦσαν πνευματικῶς*. Beide Ansichten aber, nach welchen noch immer die Ausleger sich scheiden (vgl. Wolf, Heumann, Lücke), werden in mehreren Modificationen vorgetragen. Diejenigen, welche den Brief an eine bestimmte Frau gerichtet sein lassen, halten entweder *Ἐκλεκτή* (N. de Lyra, Jac. Cappellus, Wetstein, Grotius) oder *Κυρία* für den Namen derselben (Benson, Heumann, Bengel, Chr. A. Krigele, de *Κυρίᾳ* Joannis. Lips. 1758. S. G. Lange, Chr. F. Fritzsche, Carpzov, Paulus, Jachmann, de Wette, Lücke u. A. Vgl. schon die Hypothesis bei Matthäi, p. 150), oder erklären, indem sie keins der beiden Wörter als Eigennamen betrachten: „der auserwählten Frau, Herrin“ (Luther, Piscator, Beza, Aretius, Heidegger, Schlichting, Barth. Petrus, C. a Lapide, J. Lange, C. H. Mit-

meier de electa Domina. Helmst. 1706. Wolf, Baumgarten-Crusius, Sander u. A.). C. a Lapide berichtet dabei, daß die Frau Drusia oder Drusiana geheißen haben solle. Carpzov wagt die Vermuthung, daß Martha, die Schwester des Lazarus, Knauer (vgl. Stud. u. Krit. 1833. 2. S. 452 fll.), daß Maria, die Mutter des Herrn, gemeint sei (vgl. Lücke). Viele andere Ausleger haben aber die Worte ἐκλεκτῇ κυρίᾳ symbolisch entweder auf die ganze christliche Kirche (Hieronymus, Epist. 123 ad Ageruch.) oder, was jedenfalls sich besser empfiehlt, auf irgendeine einzelne Gemeine gedeutet. Ob Clemens Alex. dieser Meinung war, wie meistens angenommen wird, ist aus seinen wunderlichen Worten nicht klar (Secunda Joannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est. Scripta vero est ad quandam Babyloniam *), Electam nomine. significat autem electionem ecclesiae sanctae). Deutlich sagt aber der Scholiast I: ἐκλ. κυρ. λέγει τὴν ἔν τινι τόπῳ ἐκκλησίαν, ὡς τὴν τοῦ κυρίου διδασκαλίαν ἀκριβῆ φυλάττουσαν. Ebenso Cassiodor, Calov, Hammond, Michaelis, Hofmann (Schriftbeweis I. S. 201), Mayer, Huther u. A. Man hat auch die Gemeine genauer zu bestimmen gesucht, indem man von der Annahme ausging, daß der Cajus des dritten Briefs zu der Gemeine des zweiten Briefs (vgl. 3 Joh. 9) gehört habe. Deshalb rieth Serrarius auf die Gemeine zu Korinth, Whiston auf die zu Philadelphia; an die Gemeine zu Jerusalem dagegen dachte Whitby, weil dieselbe die Mutter aller Gemeinen, und Augusti, weil sie von dem Herrn selbst gegründet worden sei.

Die Meinung, daß der Brief nicht an eine einzelne Christin und deren Kinder, sondern an eine christliche Gemeine gerichtet sei, hat den unmittelbaren Augenschein gegen sich. Wenn nicht deutliche Anzeichen im Briefe selbst etwas Anderes lehren, so wird die Kyria — oder, wie Andere meinen, die Eklekte — für die leibliche Mutter der ihr zugeschriebenen Kinder und für die wirkliche Schwester der V. 13 gleichfalls mit ihren Kin-

*) Vgl. 1 Petr. 5, 13.

dern erwähnten Frau zu halten sein. Hierauf deutet auch die Anrede mit σύ (ἀσπάζεταί σε. V. 13), welche, zumal bei der einfachen Bestellung eines Grußes, nicht für eine Gemeine paßt, und die Weise, wie der Briefsteller sogleich V. 1 (ἐγώ) sich in eine concrete persönliche Beziehung zu der Leserin und ihren Kindern setzt, anders als 1 Joh. 1, 1 fll., aber ganz ähnlich wie 3 Joh. 1 fll. Am wenigsten eignet sich der Ausdruck κυρία zur Bezeichnung einer christlichen Gemeine; denn abgesehn von den wunderlichen Erklärungen Hammonds (κυρία sei curia, ecclesia) und Michaelis (κυρία bezeichne eine am Tage des Herrn sich versammelnde Gemeine), erscheint auch Huthers Meinung, daß eine christliche Gemeine wegen ihres Verhältnisses zu dem κύριος eine κυρία heißen könne, ohne alle Begründung aus dem neutestamentlichen und sogar aus dem patristischen Sprachgebrauche. Die von Hofmann herbeigezogene Vergleichung des Verhältnisses zwischen שִׁיר־לְמִיּ und שְׁלֹמֹה hat Huther selbst nicht aufgenommen.

Was aber zur Empfehlung der Ansicht, daß unter der ἐκλεκτὴ κυρία eine christliche Gemeine zu verstehn sei und gegen die Beziehung auf eine einzelne Christin gesagt worden ist, ist nicht überzeugend. Augusti meinte *), es sei unerklärlich, wie der Brief, welcher nur ein „Handbillet" sein würde, wenn er an eine einzelne Frau gerichtet wäre, unter die katholischen Briefe aufgenommen worden sei. Aber wie soll denn die Aufnahme des dritten Briefs, welcher ohne Zweifel an eine einzelne Person geschrieben ist, erklärt werden? Mit Recht hat Huther dies Bedenken fallen lassen; denn nichts ist natürlicher, als daß die Briefe, indem sie ihre Stelle im Canon einnahmen, sich dem ersten Briefe des Apostels anschlossen, wenn sie auch nicht, wie dieser, eigentlich katholische, d. h. encyclische Briefe waren. Bedeutender ist der Einwand, daß wenn Κυρία als Eigenname (vgl. über das Vorkommen des-

*) Das schon von Oecumenius (vgl. oben §. 1) gehobene Bedenken, daß V. 5 unschicklich sei, wenn man den Brief an eine Frau gerichtet sein lasse, wie noch Michaelis meinte, hat Augusti ausdrücklich abgewiesen.

selben Heumann) angesehn werden soll — denn unmöglich kann 'Εκλεκτῇ Eigenname sein, theils weil das alsdann adjectivische κυρίᾳ schwierig ist, theils wegen V. 13 —, man nach Analogie von 3 Joh. 1 die Aufschrift Κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ erwarten muß (Augusti, Huther). Auch V. 13 hat der Apostel richtig geschrieben τ. ἀδελφ. σου τῆς ἐκλεκτῆς. Eine gewisse Unregelmäßigkeit und Inconsequenz ist V. 1 mit Lücke anzuerkennen, aber auch aus der Voranstellung des Adjectivs zu erklären. Ähnlich ist, wenn auch nicht völlig gleich, die Redeweise ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις 1 Petr. 1, 1; denn auch hier würde, obwohl das Adjectiv nicht vor einem Eigennamen steht, regelmäßig der Artikel zu erwarten sein. Völlig zutreffend ist die Analogie von 1 Petr. 1, 1, wenn weder ἐκλεκτῇ noch κυρίᾳ als Eigennamen gefaßt, sondern mit Luther u. A. der „auserwählten Frau" übersetzt wird. Man beruft sich bei dieser Auslegung auf eine Bemerkung des Epictet (Cap. 62): αἱ γυναῖκες εὐθὺς ἀπὸ τεσσαρεσκαίδεκα ἐτῶν ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν κυρίαι καλοῦνται. Allein es ist kaum denkbar, daß der Apostel mit diesem nur für die weltliche Höflichkeit geeigneten Titel eine christliche Frau anreden sollte, und es würde gegen alle briefliche Sitte sein, wenn in der Aufschrift der Name des Empfängers fehlte (vgl. Lücke, Huther u. A.).

Was aber noch besonders von Huther für die Meinung, daß die ἐκλεκτὴ Κυρία eine christliche Gemeine sei, gesagt ist, gehört eigentlich in die Auslegung. Die masculinische Form des Pronomens (οὓς V. 1. vgl. V. 4), sagt er, schickt sich besser, wenn die τέκνα nicht leibliche Kinder, nämlich Söhne, der Kyria, sondern Glieder einer Gemeine sind (vgl. Gal. 4, 19. Matth. 28, 19). Aber, obgleich die Annahme, daß die gemeinten Kinder der Kyria wirklich nur Söhne gewesen seien (Schlichting, Wolf, Baumgarten-Crusius, de Wette), keinerlei Schwierigkeit hat, ist dieselbe durch V. 1. 4 nicht einmal nothwendig gemacht. Allerdings geht das οὓς V. 1 nicht auf die Mutter und die Kinder (Barth. Petrus, Beza, Bengel, Heumann, Sander), sondern allein auf die Kinder; aber mit Gewißheit folgt aus den masculinischen Formen

nur dies, daß die Kyria auch gläubige Söhne gehabt habe (Carpzov, Rosenmüller). Die grammatische Raison ist an unserer Stelle ganz dieselbe wie in den von Huther angezogenen, und enthält durchaus keine Anweisung, die Aufschrift ἐκλεκτῇ Κυρίᾳ κτλ. zu deuten. — Scheinbarer ist die Bemerkung zu ἀλλὰ καὶ πάντες κτλ. V. 1: „auch dieser Zusatz spricht dafür, daß κυρία nicht Nom. pr. ist; denn wie sollten die Kinder einer einzelnen Frau als Gegenstand der Liebe aller Gläubigen gedacht werden können?“ Aber Huther selbst hebt keineswegs die Schwierigkeit, welche diese Vorstellung in Beziehung auf die Glieder einer einzelnen Gemeine gleicherweise zu haben scheint; denn wenn „ein wirkliches Wissen um einander“ vorausgesetzt wird, ist es wahrscheinlich, daß wirklich allen Gläubigen jene Gemeine, deren Glieder verstanden werden sollen, bekannt gewesen sei? Aber es kommt vielmehr auf die richtige Auffassung des apostolischen Gedankens an (vgl. zu V. 1), um zu erkennen, daß „das wirkliche Wissen um einander“ durchaus nicht vorausgesetzt wird. — Auch V. 4 (εὕρηκα κτλ.) macht Huthers Ansicht nicht wahrscheinlich. Immerhin mag es unsicher bleiben, wo der Apostel mit den Kindern der Kyria zusammengetroffen ist; keinenfalls folgt aus den Worten, daß der Apostel „in der Gemeine, an die er schreibt“, früher verweilt habe. Vielmehr scheint das zufällige Zusammentreffen (vgl. die Auslegung) nicht an dem Wohnorte der Mutter (vgl. auch Lücke) stattgefunden zu haben. Wenn aber von den Kindern nichts weiter im Briefe gesagt wird, so ist dies in beiden Fällen, mögen dieselben leibliche Kinder der Kyria oder Glieder einer Gemeine sein, gleich unbedenklich.

Der dritte Brief ist an einen dem Apostel befreundeten Christen Namens Cajus gerichtet. Wer und was dieser Cajus gewesen sei, geht aus dem Schreiben selbst nicht hervor; nicht einmal zu Vermuthungen ist genügender Grund vorhanden. Drei Männer des Namens Cajus werden im N. T. erwähnt, ein Corinthier (1 Cor. 1, 14. Röm. 16, 23), ein Macedonier (AG. 19, 29) und ein Derbäer (AG. 20, 4); auf jeden hat man gerathen, insbesondere auf den Ersten (Beda, N. de Lyra,

Tirinus, Calov, Wolf u. A.), vielleicht aus keinem andern Grunde, als weil dieser zweimal in paulinischen Briefen erwähnt ist. Man hat aber auch noch weitere Conjecturen gewagt. Mill und Whiston meinten, unser Cajus sei der, welcher nach Constitt. apost. VII, 46 von dem Apostel Johannes als Bischof von Pergamum eingesetzt sein soll. Noch Andere (vgl. Tirinus) haben unsern Cajus in Spanien, in Rom, in Mailand, in Thessalonich u. s. w. gesucht. Wir müssen uns bescheiden, das nicht wissen zu können, was uns nicht gesagt ist; nur soviel scheint aus dem Briefe hervorzugehn, daß Cajus ein gewisses Ansehn, aber schwerlich das eines kirchlichen Amtes, in der Gemeine hatte (Lücke).

§. 3. Inhalt, Veranlassung und Zweck der Briefe.

Der zweite Brief hat eine ausführliche Aufschrift (V. 1—3), welche die eigentliche Adresse und den Anfangsgruß enthält, aber in der Weise, daß schon hier die beiden in dem kleinen Schreiben weiter entfalteten und auf bestimmte Verhältnisse angewandten Grundgedanken von der Wahrheit und der daraus stammenden Liebe lebendig hervortreten (vgl. die Auslegung). — Den eigentlichen Brief (V. 4—11) beginnt der Apostel, indem er bezeugt, wie sehr er sich darüber gefreut hat, daß er einige von den Kindern der Kyria in der Wahrheit wandelnd gefunden hat, dem Gebote des Vaters gemäß. Hieran schließt sich die Erinnerung an das alte Gebot der brüderlichen Liebe, welche ja kraft der Wahrheit unter allen, welche dieselbe erkannt haben, stattfinden muß (V. 5. vgl. V. 1. 3), und die weitere Erinnerung, daß die Liebe überhaupt in dem Halten der göttlichen Gebote sich erweisen müsse (V. 6). — Diese Mahnung an die lebendige Bethätigung der Wahrheit in der Liebe hat gegenwärtig eine besondere Veranlassung, weil viele antichristliche Irrlehrer aufgetreten sind, welche, indem sie den wesentlichen Grund der Wahrheit zerstören (V. 7), nicht nur die Verkündiger der Wahrheit um die Frucht ihrer Arbeit, sondern auch die Gläubigen selbst um ihren seligen Lohn, welcher ja durch die wahrhafte Erkenntnis des Vaters und des Sohnes, oder durch die auf dem Bleiben in der Wahrheit

beruhende lebendige Gemeinschaft mit Gott bedingt ist, zu betrügen drohn (V. 8. 9). Vor solchen Irrlehrern warnt deshalb der Apostel so sehr (vgl. V. 8), daß er ihnen sowohl die Erweisung der gastfreundlichen Liebe als auch den christlichen Brudergruß versagt wissen will (V. 10), weil die Erweisung der Liebe voraussetzt, daß die Gemeinschaft in der Wahrheit stattfindet, also die Liebesgemeinschaft mit jenen Irrlehrern eine Gemeinschaft an ihren bösen Werken, an ihren Angriffen auf den Grund der christlichen Wahrheit, anzeigen würde (V. 11). In den beiden Schlußversen (V. 12. 13) begründet der Apostel zuerst die Kürze seines Schreibens mit seiner Hoffnung auf einen mündlichen Verkehr, und bestellt dann Grüße von den Schwesterkindern der Kyria.

Der dritte Brief, an Cajus, wird nach der Aufschrift (V. 1) mit dem Wunsche eröffnet, daß es dem Cajus leiblich wohl gehen möge, wie es seiner Seele wohl geht (V. 2). Denn dies hat der Apostel mit großer Freude von einigen reisenden Brüdern vernommen, welche bezeugt haben, wie Cajus in der Wahrheit wandelt (V. 3), was von seinen Kindern zu hören für den Apostel die allergrößte Freude ist (V. 4). Wenn nun der Apostel seinen geliebten Cajus lobt, weil dieser seinen Wandel in der Wahrheit insbesondere an den fremden Brüdern durch Werke der Liebe erwiesen hat (V. 5. 6), so spricht er zugleich die Erwartung aus, daß Cajus auch jetzt wieder jene Brüder auf eine Gottes würdige Weise unterstützen werde; denn sie sind ausgezogen, um den Namen Christi zu predigen, ohne dabei von den Heiden etwas anzunehmen, so daß es aller Gläubigen Pflicht ist, durch die Unterstützung der Boten der Wahrheit für die Wahrheit selbst mitzuwirken (V. 6—8). — Ein Brief des Apostels an die Gemeine, zu welcher Cajus gehört (V. 9), wahrscheinlich auf dieselbe Angelegenheit bezüglich, wird als erfolglos angenommen, weil ein gewisser Diotrephes aus Ehrgeiz über den Apostel sich hinwegsetzt. Deshalb kündigt der Apostel an (V. 10), er werde, wenn er komme, die bösen Werke jenes Mannes rügen, welcher nicht nur ihn selbst schmähe, sondern auch die Aufnahme jener reisenden Brü-

der verweigere und gewaltsam verhindere. So kommt der Apostel zu der Ermahnung an seinen Cajus (V. 11), das Gute, nicht aber das Böse nachzuahmen, denn wer das Gute thut, sagt er, ist aus Gott, wer Böses thut hat ihn nicht erkannt. — Endlich (V. 12) wird noch ein gewisser Demetrius, wahrscheinlich der Überbringer des Briefs, mit den besten Zeugnissen empfohlen. — Der Schluß des Briefs (V. 13—15) enthält, wie der des zweiten Briefs, die Ankündigung eines, und zwar baldigen, Besuchs, wodurch das weitere Schreiben überflüssig wird, den Friedenswunsch und Grüße. —

Veranlaßt scheint der zweite Brief dadurch zu sein, daß der Apostel einige Kinder der Kyria, die ihm wohl schon länger bekannt und lieb war, als wackere Christen kennen gelernt hatte (2 Joh. 4). Er richtet deshalb sein Schreiben an die Mutter und die Kinder, theils um sie überhaupt bei ihrem Wandel in der Wahrheit und in der Liebe zu ermuntern, theils und insbesondere, um sie vor den antichristlichen Irrlehrern, welche für ein christliches Weib am leichtesten gefährlich werden konnten, zu warnen. Die Ankündigung des Besuchs (V. 12) scheint nur gelegentlich zu sein, nicht aber zu dem eigentlichen Zwecke des Schreibens zu gehören.

Die Veranlassung des dritten Briefs war eine durch reisende Evangelisten gebrachte Nachricht von der Aufnahme, welche sie in der Gemeine, zu der Cajus gehörte, gefunden hatten. Cajus hatte jenen Brüdern Gastfreundschaft erwiesen, auch andere Gemeineglieder waren dazu bereit gewesen; aber ein gewisser Diotrephes hatte jene Brüder abgewiesen und diejenigen, welche wie Cajus sie aufnehmen wollten, von der Gemeine ausgestoßen, wobei er den Apostel, auf dessen unzweifelhaftes Urtheil man sich dem Diotrephes gegenüber berufen haben mochte, gelästert hatte. Diese Sachlage veranlaßte den Apostel, der übrigens seine persönliche Gegenwart als nahe bevorstehend bezeichnet, zu einem Schreiben an die Gemeine, von welchem er aber keinen Erfolg erwartet, und zu dem Briefe an den Cajus. Indessen hat dieser Brief nicht den Zweck, jene Unordnungen in der Gemeine zu beseitigen —

was vielmehr für die Gegenwart des Apostels aufbehalten bleibt (V. 10) — sondern der Apostel will nur den Cajus ermahnen, die jetzt wieder zu ihm kommenden Brüder, unter welchen Demetrius (V. 12) gewesen zu sein scheint, nach der Pflicht der christlichen Liebe aufzunehmen und zu befördern. So liegt die Annahme nahe, daß Demetrius den Brief des Apostels an den Cajus überbracht haben möge (vgl. auch Lücke, Huther u. A.).

§. 4. Zeit und Ort der Abfassung der Briefe.

In beiden Beziehungen ist nichts Gewisses auszumachen; nur soviel folgt aus der Ähnlichkeit der beiden Briefe, daß dieselben gleichzeitig abgefaßt sind. Es ist möglich, daß 2 Joh. 12 und 3 Joh. 10. 14 von einer und derselben Reise des Apostels die Rede ist, vielleicht von einer Inspectionsreise (vgl. Eusebius, H. E. III, 23. Lücke, Huther), welche von Ephesus aus, dem eigentlichen Sitze des Apostels und dem Mittelpuncte seines Gemeinekreises, unternommen sein wird. Dort hat also der Apostel vermuthlich auch die beiden Briefe geschrieben. Was aber die Zeit der Abfassung betrifft, so ist nicht einmal zu erkennen, ob die beiden Briefe vor oder nach dem ersten geschrieben sind; denn was man an derartigen Kriterien geltend gemacht hat, die Nichterwähnung des ersten Briefes (S. G. Lange), der kräftigere Geist im zweiten Briefe (Eichhorn), das jugendlichere Feuer in dem „rigoristischen" Ausspruche 2 Joh. 10. 11 (Knauer) und dgl. hat keinen Grund.

Auslegung des zweiten Briefes.

V. 1. Ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ Κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς, οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ, καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν,

V. 2. διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα.

V. 3. ἔσται μεθ' ὑμῶν χάρις, ἔλεος, εἰρήνη παρὰ θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς, ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ.

In den Handschriften und Ausgaben findet sich noch vor dieser Aufschrift des Briefes ein mannichfach geformter Titel. Die älteste und kürzeste Recension desselben lautet in Cod. B Ἰωάννου β. So haben auch Lachmann, Tischendorf u. A. edirt. Den weitläufigsten Titel hat die Recepta: Ἰωάννου ἀποστόλου ἐπιστολὴ καθολικὴ δευτέρα. Andere Recensionen s. bei Wetstein und Matthäi.

Im Texte selbst findet sich V. 1 zu der durch B. Vulg. und andere Zeugen geschützten und von allen Editoren gebilligten Lesart καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος bei A die Variante οὐκ ἐγὼ δὲ μόν., bei G. καὶ οὐκ ἐγὼ δὲ μόν. Die adversative Partikel wurde, wie auch Huther urtheilt, hinzugefügt, um den im Contexte liegenden Gegensatz zu markiren. — V. 2. Statt μένουσαν hat A ἐνοικοῦσαν, ein Interpretament. Die von allen Editoren recipirte Lesart ist nicht nur durch die Zeugen, unter welchen B. Vulg., sondern auch durch die johanneische Schreibart gesichert. — V. 3. Wenn A die Anfangsworte ἔσται μεθ' ὑμῶν wegläßt, so wird dies nur ein

Versehn sein, durch den Schluß von V. 2 veranlaßt. Oecumenius und einige untergeordnete Handschriften haben dagegen den Anfang von V. 3 mit dem Schlusse von V. 2 gleichförmig gemacht und ἔσται μεϑ' ἡμῶν geschrieben, was in manche ältere Editionen aufgenommen ist. — Der Zusatz κυρίου vor Ἰησ. Χρ. in der Recepta ist so schlecht beglaubigt, daß schon Mill (Proleg. 1210) ihn verwarf. Man machte denselben in Erinnerung an die Aufschriften der paulinischen Briefe. Aus demselben Grunde wurde παρά mit ἀπό vertauscht (vgl. 1 Theff. 1, 2. 2 Theff. 1, 2. 1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2).

In den drei ersten Versen lesen wir die Aufschrift des Briefes, welche aber nach apostolischer und nach christlicher Weise überhaupt (vgl. Bd. I. S. 1 ff.) nicht nur die Bezeichnung des Briefstellers (ὁ πρεσβύτερος. vgl. Einl. §. 1) und des Briefempfängers (ἐκλεκτῇ Κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς. vgl. Einl. §. 2), sondern auch ein Zeugnis von der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe zwischen beiden — ja unter allen Gläubigen (V. 1. 2) — und einen apostolischen Gruß (V. 3) enthält. Dieser vertritt die Stelle des bloßen χαίρειν, welches keineswegs am Schlusse von V. 1 zu ergänzen ist (Carpzov, Sachmann).

Dem klaren Gedankengange V. 1—3 entspricht die leichte Satzfügung, in welcher man ohne Grund mancherlei Schwierigkeiten gefunden und verkehrte Aushülfen angebracht hat. So ist die Parenthese, in welche einzelne Editoren (z. B. Knapp) die Worte καὶ οὐκ ἐγὼ — τ. ἀλήϑειαν V. 1 eingeschlossen haben, nicht allein unnöthig, sondern sogar unrichtig, weil, wie Lücke bemerkt, durch διὰ τὴν ἀλήϑειαν κτλ. V. 2 sowohl die Liebe der πάντες οἱ ἐγν. τ. ἀλ. als des Apostels (ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληϑ., καὶ οὐκ ἐγὼ μόν.) begründet wird. Die neuern Editoren, wie Lachmann und Tischendorf, sind deshalb mit den neuern Auslegern zu der Weise von Mill, Wetstein und Griesbach zurückgekehrt und haben keine Parenthese statuirt. — Schlimmer noch als in V. 1 durch die Parenthese wird V. 2. 3 das formelle Ebenmaß und die Klarheit der Gedanken selbst getrübt, wenn man mit Heumann

und Carpzov die beiden Verse in einen Satz zusammenzieht, so daß διὰ τὴν ἀλήθειαν κτλ. nicht mit V. 1, sondern mit ἔσται μεθ' ὑμῶν κτλ. V. 3 verbunden wird. Diese Ausleger wurden um so leichter zu dem andern, allerdings auch sonst noch vorhandenen (vgl. Schlichting, Grotius u. A.), Irrthume verleitet, daß bei den Schlußworten von V. 2 καὶ μεθ' ἡμ. ἔστ. κτλ. das Relativum zu suppliren oder, nach „hebräischer Weise" das καί für ὅ zu nehmen sei. Aber bei der richtigen Verbindung von V. 2 mit V. 1 hat es gar keine Schwierigkeit, in den letzten Worten von V. 2 eine den Gedanken selbst nachdrücklich hervorhebende Ausweichung von der Construction zu erkennen (vgl. Winer, S. 502 ff. Lücke, de Wette, Huther).

V. 1. Das Erste, was der Apostel der Kyria und ihren Kindern sagt, ist die Bezeugung der wahren Liebe, durch welche nicht er allein, sondern alle Gläubigen mit ihnen verbunden sind, weil, wie V. 2 weiter angedeutet wird, auf der einen Wahrheit, in welcher sie allesammt leben, die Liebe aller, die aus der Wahrheit sind, beruht (vgl. 1 Joh. 5, 1. 1, 3). Schon V. 1 wird diese johanneische Grundanschauung geltend gemacht, indem die dem ἐγὼ μόνος entgegengesetzten πάντες als ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν bezeichnet werden. Durch das ἐγνωκέναι τὴν ἀλήθειαν wird eben das ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ bei jedem Einzelnen und bei allen begründet. Amor non modo verus amor, sed veritate evangelica nititur, sagt Bengel mit Recht (vgl. J. Lange, Lücke, Sander u. A.). Manche Ausleger haben freilich in dem Ausdrucke ἐν ἀληθείᾳ diese Beziehung auf die objective Wahrheit, welche erst in den folgenden Worten (ἐγν. τὴν ἀλήθ.) und V. 2 (διὰ τὴν ἀλήθ.) genannt werde, geleugnet, indem sie, auf 1 Joh. 3, 18 verweisend, nur im Allgemeinen die Aufrichtigkeit der Liebe bezeichnet fanden (vgl. Oecumenius, Barth. Petrus, Jachmann, Baumgarten-Crusius, Huther). Allein es entspricht der johanneischen Denkweise ebenso wenig, wenn die genannten Ausleger an unserer Stelle, wie 1 Joh. 3, 18, das wahrhafte Lieben außer Zusammenhang mit der bestimmten Wahrheit

setzen; als wenn umgekehrt de Wette, indem er diesen an unserer Stelle durch das Folgende angezeigten Zusammenhang halten will, urtheilt, daß hier das ἐν ἀληθείᾳ etwas anders als 1 Joh. 3, 18 gemeint sei. Auch dort setzt der Apostel voraus, daß das wahre Lieben aus der Wahrheit komme; denn von solchen, welche „aus der Wahrheit sind", fordert er jenes ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ. Vgl. über den innigen Zusammenhang zwischen 1 Joh. 3, 18 und 19 Bd. II. 1. S. 210 ff.

Diese Liebe nun, welche der Apostel zu der Kyria und ihren Kindern hegt, ist eben weil sie in der Gemeinschaft des Glaubens wurzelt, durchaus nicht eine bloß persönliche, sondern als die Wirkung der von allen Gläubigen erkannten, in ihnen allen lebendigen Wahrheit das alle unter einander brüderlich vereinigende Band. Daran erinnert der Apostel, ähnlicherweise wie im Anfange seines ersten Briefes (1, 3. Vgl. 1, 7. 10. 5, 1) mit den Worten καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν. Communio sanctorum — lautet Bengels kurze Anmerkung. Er hält also keinerlei Beschränkung für nöthig. Auch Beda (Quia contra haereticos scribere incipit, quia fidei veritate exciderunt, recte omnium, qui veritatem cognoverunt, unam dilectionem in Spiritu S. esse commemorat) und N. de Lyra erklären aus der Katholicität des Glaubens die Katholicität der Liebe. Viele Ausleger aber haben die Vorstellung von den πάντες beschränkt, entweder auf die in Ephesus — dem angenommenen Wohnorte des Briefstellers — und der Umgegend lebenden (vgl. Grotius, Carpzov, J. Lange, de Wette u. A.), oder auf die mit der Kyria und ihren Kindern persönlich bekannten Gläubigen (vgl. Lücke). Nur die letztere Beschränkung ist erträglich; doch erscheint auch diese keineswegs nothwendig. Vorhanden ist die Gemeinschaft der Liebe unter allen, welche die eine Wahrheit (vgl. zu 1 Joh. 3, 19, besond. S. 210) erkannt haben, nur die concrete Erweisung derselben hängt von der persönlichen Bekanntschaft ab und tritt deshalb auch sogleich mit dieser zu Tage, weil die Liebe selbst schon vorher da war.

V. 2. Indem der Apostel noch einmal ausdrücklich hervorhebt, daß er selbst und alle, welche die Wahrheit erkannt haben, eben um dieser Wahrheit willen die Kyria und ihre Kinder in Wahrheit lieben, setzt er den Begriff ἐγνωκέναι τὴν ἀλήθειαν in die Vorstellung um, nach welcher die erkannte Wahrheit als in dem Erkennenden seiend und bleibend erscheint: διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν κτλ. Denn diese Anschauung ist für Johannes mit dem lebendigen Begriffe des ἐγνωκέναι selbst gegeben (vgl. zu 1 Joh. 2, 3 fll. Bd. I. S. 176 fll. 188 fll.). Die objective göttliche Wahrheit, welche durch das Erkennen derselben unser eigen, in uns aufgenommen wird, bleibt in uns, wenn wir anders jene Erkenntnis bewahren (vgl. 1 Joh. 2, 20. 27).

Es ist zweifelhaft erschienen, ob V. 2 dieser Satz in seiner Allgemeinheit hingestellt sei, so daß die Anwendung auf das bestimmte Liebesverhältnis V. 1 von selbst sich ergiebt, oder ob in ἡμῖν und ἡμῶν ausdrücklich nur die V. 1 genannten Liebenden und Geliebten gemeint seien. Das Letztere kann jedenfalls nur die Ansicht der Ausleger sein, welche das πάντες V. 1 irgendwie beschränkt haben; das Erstere aber ist richtiger schon von Beda, Barth. Petrus u. A. ausgedrückt. Die Schlußworte von V. 1 haben schon eine universelle Tendenz, welche auch V. 2 insbesondere durch die Worte καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα indicirt ist. Denn weder ist das Futurum als Ausdruck eines Wunsches (Grotius, Sachmann, Lücke) zu verstehen, noch darf das εἰς τὸν αἰῶνα auf die Lebensdauer des Apostels und der Briefempfänger (Schlichting, Benson, Heumann) eingeschränkt werden; vielmehr verkündigt der Apostel mit großem Nachdruck, welcher auch in der Selbständigkeit der Construction des Satzgliedes (s. ob.) ausgeprägt ist, daß, wie J. Lange richtig erläutert, die auf den ewigen Gott gegründete Wahrheit selbst ewig sei (vgl. Bengel, de Wette, Huther u. A.). Auch das μετά giebt eine dieser Vorstellung entsprechende Erinnerung an die Objectivität der göttlichen Wahrheit, welche außer und über dem Menschen, aber auch bei ihm ist, wie der Geist

Gottes selbst, der Lehrer dieser Wahrheit (Joh. 14, 16), durch welchen es geschieht, daß sie in uns sei und bleibe (vgl. 1 Joh. 2, 20. 27).

V. 3. Jetzt erst, ähnlich wie die Aufschrift des ersten Briefes erst mit dem vierten Verse zu Ende gelangt, sagt der Apostel den eigentlich brieflichen Gruß, welcher das einfache χαίρειν vertritt. An den Schluß von V. 2 (μεθ' ἡμῶν ἔσται κτλ.) ist V. 3 nicht nur äußerlich, wie durch einen zufälligen Anklang, mit der Formel ἔσται μεθ' ὑμῶν κτλ. angepaßt, sondern auch dem Gedankengehalte nach steht V. 3 mit V. 2 in Verbindung. Gerade auf Grund der gewissen Zusage, daß die Wahrheit, auf welcher unsere Liebesgemeinschaft beruht, ewig bei uns sein wird, kann der Apostel grüßen: ἔσται μεθ' ὑμῶν χάρις — ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ. Sowohl die futurische Form des ἔσται, als auch die zu dem ganzen Gruße hinzugefügte Bestimmung ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ erhalten durch jenen Zusammenhang ihre richtige Bedeutung. Es liegt, was das Erstere anlangt, in der Natur der Sache und in der Eigenthümlichkeit des Grußes selbst, daß dies ἔσται nicht dieselbe Gewißheit der Zukunft ausdrückt, wie das ἔσται V. 2; doch erinnert es zu deutlich an dasselbe, als daß es mit der Vulgata, Beda, N. de Lyra, Er. Schmid, Schlichting, Benson, J. Lange u. A. rein optativisch — nach hebräischer Weise — gefaßt oder gar, wie Beza conjiciren wollte, mit ἔστω vertauscht werden dürfte. Das Futurum (vgl. auch 1 Joh. 5, 16) enthält vielmehr, wie Bengel sagt, votum cum affirmatione; der Wunsch wird so ausgedrückt, daß die Erfüllung desselben als gewiß angenommen ist (vgl. auch Huther). Weil die göttliche Wahrheit ewig bei uns sein wird, deshalb, sagt der Apostel, wird auch bei Euch, wie ich in guter Zuversicht nicht zweifle, Gnade, Barmherzigkeit und Friede von Gott dem Vater und Christo seinem Sohne bei Euch sein in Wahrheit und Liebe. Es bedarf keines Beweises, daß mit den letzten Worten ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ nicht auf den heiligen Geist, als die dritte göttliche Person hingewiesen werde (vgl. N. de Lyra), daß sie nicht

mit τ. υἱοῦ τ. πατρ. zu verbinden (filio verissimo et dilectissimo. Barth. Petrus. Vgl. auch Whitby), daß sie auch nicht durch die Ergänzung von ut perseveretis u. dgl. (N. de Lyra, C. a Lapide) zu erklären, noch mit den drei vorhergehenden Worten χάρις, ἔλεος und εἰρήνη in dem Sinne zu verbinden seien, als wenn ἐν gleich cum wäre und so außer Gnade u. s. w. auch Wahrheit und Liebe angewünscht werde (Tirinus, Schlichting). Ohne Zweifel zeigt der Zusatz, welcher zu dem ganzen vorhergehenden Satze ἔσται — πατρός gehört, eine genauere Bestimmung des ausgesprochenen Wunsches an. Gegen Grotius (vgl. auch Carpzov, Rosenmüller, Jachmann, Mayer), welcher erklärt: per cognitionem veri et dilectionem mutuam. nam per haec Dei beneficia provocamus, conservamus, augemus, bemerkt aber Huther mit Recht, daß ἐν nicht gleich per sei und daß nicht durch unser Verhalten die göttliche Gnade bedingt werde, sondern umgekehrt. Huther faßt nun, ähnlich wie Bengel, Lücke und de Wette, Wahrheit und Liebe als die beiden Lebenselemente oder Grundeigenschaften (Baumgarten-Crusius) des Gläubigen, in welchen sich die göttlichen Erweisungen der Gnade u. s. w. zu bethätigen haben. Dies allein entspricht dem Wortlaute, wie dem engern und weitern Zusammenhange. Denn wie im Vorhergehenden das Lieben in Wahrheit denen zugeschrieben ist, welche die objective göttliche Wahrheit erkannt haben — und nur durch diese Wahrheit, welche wir erkennen, glauben, hinnehmen, wird uns Gnade, Barmherzigkeit und Friede zu Theil — so sind auch im Briefe selbst (V. 5 fll.) Wahrheit (V. 4. 7 fll.) und Liebe (V. 5 fl.) die Gegenstände, um welche alles sich dreht. Was der Apostel hier als die Ursach seiner Freude an den Lesern rühmt und was er durch herzliche Vermahnung oder dringende Warnung in ihnen bewahren und fördern will, das wünscht er ihnen auch in seinem Gruße, als die Güter, in welchen die durch den Sohn Gottes vermittelte göttliche Gnade sich auswirkt. So enthält die Aufschrift, in welcher auch die volle Bezeichnung Christi nicht ohne Absicht ist (vgl. V. 7 fll.), ähnlich wie

32*

die Aufschrift des ersten Briefes, die Hauptmomente des ganzen Schreibens.

Der Apostel nennt in seinem Gruße als Gegenstände seines Wunsches *χάρις, ἔλεος, εἰρήνη* mit der Bestimmung *παρὰ θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός*. Hier ist, wie in den ähnlichen Aufschriften der Briefe an den Timotheus, die Unterscheidung von *χάρις* und *ἔλεος* den Auslegern schwerer gewesen, als die Erklärung von *εἰρήνη*. Höchst ungenügend ist Huthers Anmerkung zu 1 Tim. 1, 2: „Offenbar sollen durch die drei Ausdrücke nicht drei verschiedene Heilsgaben bezeichnet werden, sondern nur eine; der Unterschied ist, daß *χάρις* mehr auf den Grund hinweist, aus dem die Gabe kommt, *εἰρήνη* diese ihrem Wesen nach bezeichnet, das dazwischenstehende *ἔλεος* aber das in der *χάρις* enthaltene Moment der Liebesbewegung noch besonders hervorhebt". Genauer, wenn auch nicht ohne mancherlei Unsicherheit und Unrichtigkeit, haben schon N. de Lyra (gratia justificans — misericordia, poenam peccati praeteriti debitam relaxans — pax, aeterna beatitudo, appetitum totaliter quietans), Barth. Petrus (*χάρ.* quodvis Dei beneficium gratuitum conducens ad salutem aeternam — *ἔλ.* hoc ipsum beneficium, quatenus in miseros confertur et miseriae sublevandae destinatur — *εἰρ.* salus animae, quae inchoatur in hac vita et perseverantibus in justitia durat in aeternum), Aretius (gratia Deo gratos nos efficiens, nihil tale promeritos — *ἔλ.* causa efficiens et conservans in gratia simul concessa — *εἰρ.* omnimoda felicitas), Schlichting (*χάρ.* favor et amor — *ἔλ.* movet ad aliquem in calamitate juvandum — *εἰρ.* omnium bonorum copia) und Bengel (gratia tollit culpam, misericordia miseriam, *εἰρ.* dicit permansionem in gratia et misericordia) bemerkt, daß in dem Begriffe der *χάρις* das Unverdiente, Freiwillige, in dem das *ἔλεος* aber die Beziehung auf ein vorhandenes Elend liege. Sehr richtig ist dies von Trench (S. 192 fll. S. ob. zu 1 Joh. 5, 16) hervorgehoben und aus dem klassischen Sprachgebrauche begründet. Aristoteles (Rhet. II, 7. 8) unterscheidet also:

ἔστω δὴ χάρις, καθ' ἣν ὁ ἔχων λέγεται χάριν ὑπουργεῖν τῷ δεομένῳ, μὴ ἀντὶ τινὸς, μηδ' ἵνα τι αὐτῷ τῷ ὑπουργοῦντι, ἀλλ' ἵνα ἐκείνῳ τι. — Ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ καὶ λυπηρῷ, τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκήσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα. Kürzer erklären in demselben Sinne die Stoiker das ἔλεος als λύπη ὡς ἐπὶ ἀναξίως κακοπαθοῦντι (Diogenes Laertius, VII, 1. 63), misericordia est aegritudo ex miseria alterius injuria laborantis (Cicero, Tusc. IV, 8. 18). Die christliche Modification insbesondere des letzten Begriffs liegt auf der Hand, denn von einem unverdienten Elende der Menschen, als dem Gegenstande der göttlichen Barmherzigkeit, kann nicht die Rede sein. Es bleibt aber der Unterschied in der Vorstellung, daß die göttliche χάρις als die schlechthin unverdiente, freie Gnade, im Gegensatze namentlich zu allem Verdienst der Werke (vgl. Röm. 3, 24. 11, 6. Ephes. 2, 4 fll.) gepriesen wird, während das göttliche ἔλεος (vgl. auch Luc. 10, 37) sich auf das menschliche Elend bezieht (Luc. 1, 54. Röm. 11, 30). Weil dies aber eben der Sünde Frucht ist, so gehören χάρις und ἔλεος wesentlich zusammen. Das Dritte endlich, die εἰρήνη, steht nicht nur mit der χάρις und dem ἔλεος, als die Wirkung derselben, in innerm Zusammenhange, sondern findet auch um so natürlicher seine Stelle in den Anfangs- wie in den Schlußwünschen der apostolischen Briefe (Gal. 1, 3. Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 3. 1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2. Ephes. 6, 23. Gal. 6, 16. 1 Petr. 5, 14), weil, schon nach alttestamentlicher Weise, der Gruß der Gläubigen, beim Kommen und Gehen, eine Anwünschung des Friedens war (vgl. Matth. 10, 12 fl. Luc. 10, 5. 24, 36. Joh. 20, 19. AGesch. 16, 34. Marc. 5, 34. Luc. 7, 50). Die εἰρήνη ist der Inbegriff dessen, was von dem gnädigen und barmherzigen Gott durch Christum den sündigen und elenden Menschen gegeben wird (Luc. 2, 14. Röm. 5, 1. 10, 15. Joh. 14, 27. 16, 33). Denn daß von Gott dem Vater, als dem letzten Urheber und von Jesu Christo, dem Sohne des Vaters, als dem einigen Mittler Gnade, Barmherzigkeit und

Friede kommen, hebt der Apostel noch ausdrücklich hervor, indem er auch damit an die feste, durch keinerlei Irrlehre (vgl. V. 7 fll.) zu erschütternde Wahrheit des Glaubens erinnert (1 Joh. 1, 3. 2, 23. 5, 20).

V. 4. Ἐχάρην λίαν ὅτι εὕρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ, καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρός.

V. 5. Καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, Κυρία, οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι καινὴν, ἀλλὰ ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.

V. 6. Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ. αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν, καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε.

V. 7. Ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθαν εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί· οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος.

V. 8. Βλέπετε ἑαυτούς, ἵνα μὴ ἀπολέσητε ἃ εἰργασάμεθα, ἀλλὰ μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε.

V. 9. Πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ θεὸν οὐκ ἔχει· ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει.

V. 10. Εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε.

V. 11. ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς.

V. 4 findet sich wie V. 3, dies Mal aber auch bei A, die Vertauschung des *παρά* mit *ἀπό*. — V. 5. Die recipirte Wortstellung und Lesart *ἐντ. γράφων σοι καινήν*, durch B. al. geschützt, auch von Tischendorf gebilligt, hat Lachmann, was wenigstens die Wortstellung anlangt, nach A geändert: *ἐντ. καιν. γράφων σοι*. Für die, auch von ihm nicht aufgenommene Variante *γράφω* führt er abweichend von den ältern Kritikern den Cod. A an. Beides aber, diese Worstellung und diese Lesart scheint nach 1 Joh. 2, 7 gemacht zu sein. Auch im zweiten Gliede von V. 6 ist die Wortstellung

der Recepta αὔτ. ἐστ. ἡ ἐντ. statt der richtigen Folge αὔτ. ἡ ἐντ. ἐστ. (A. B. Vulg. al. Lachmann, Tischendorf) aus der Vergleichung des ersten Gliedes (vgl. 1 Joh. 1, 5. 3, 23. 5, 3. 11) zu erklären. — V. 7. Die Form ἐξῆλθαν, welche 1 Joh. 2, 19 sicher ist, hat Lachmann auch hier, nach A. Tischendorf liest ἐξῆλθον. Die Recepta lautet εἰσῆλθον, nach G. J. al. Für dies Wort führt Lachmann den Cod. B an. Wenn aber, wie Tischendorf bezeugt, der Cod. B mit A in dem Ausdrucke ἐξῆλθον (ἐξῆλθαν) übereinkommt, so wird derselbe aufzunehmen sein. Man kann freilich mit Huther vermuthen, daß der Ausdruck εἰσῆλθον ursprünglich, aber nach 1 Joh. 2, 19. 4, 1 geändert sei. — V. 8. Gegen die Recepta ἀπολέσωμεν — εἰργασάμεθα — ἀπολάβωμεν, die allerdings nicht ohne Auctorität ist, sprechen die ältesten Zeugen A. B. Vulg. al. Nach denselben ist es nicht zweifelhaft, daß ἀπολέσητε — ἀπολάβητε zu lesen sei. Einigermaßen unsicher ist nur das εἰργασάμεθα, welches durch B vertreten wird, während A. Vulg. al. für εἰργάσασθε (Lachmann, Tischendorf) zeugen. Aber mit Recht hat auch Huther der Lesart εἰργασάμεθα das Wort geredet, weil wenn der ursprüngliche Text lautete ἀπολέσητε — εἰργασάμεθα — ἀπολάβητε, es einleuchtet, wie man in der zwiefachen, von den Varianten bezeichneten Weise die vermißte Harmonie herzustellen suchte. — V. 9. Statt der durch A. B. Vulg. al. gesicherten und von Lachmann, Tischendorf, Huther u. A. aufgenommenen Lesart προάγων hat die Recepta die Erklärung παραβαίνων (vgl. Matth. 15, 2. 3. AG. 1, 25), welche in viele Codices (G. J. al.) eingedrungen und von den spätern Kirchenvätern vertreten ist. Diese Erleichterung empfahl sich so sehr, daß sie, wie Matthäi bezeugt, aus allen Moskowitischen Handschriften die richtige Lesart προάγων — die aber Matthäi nicht billigt — verdrängte. — Im zweiten Gliede von V. 9 ist das τοῦ Χριστοῦ hinter διδαχῇ, welches sich gegen die besten Zeugen in der Recepta findet, mit Bengel, Lachmann, Tischendorf, Huther u. A. zu streichen. — Ob man nach B mit Lachmann τ.

πατέρα, oder nach A mit Tischendorf τ. υἱόν voranstellen solle, ist schwerlich zu entscheiden. — V. 10. Die Wortstellung ὁ λέγων γάρ, welche Lachmann aus A. B aufgenommen hat, empfiehlt sich durch ihre Ungewöhnlichkeit vor der recipirten, auch von Tischendorf gebilligten Lesart ὁ γὰρ λέγ. bei G. J. al. — Das αὐτῷ vor χαίρειν hat Tischendorf ohne genügenden Grund getilgt. — Der Zusatz am Schlusse von V. 11 Ecce, praedixi vobis, ut in die domini non confundamini, welchen N. de Lyra und andere ältere katholische Ausleger als ächt ansahen, und welcher auch in der Sixtinischen Ausgabe der Vulgata sich findet, in der Clementinischen aber ausgelassen wurde, hat nur einige unbedeutende Handschriften der Vulgata für sich. Die griechische Recension des Zusatzes, welche in den Valesianischen Lectionen angemerkt ist, wird wohl nur eine Übersetzung aus dem Lateinischen sein. Merkwürdigerweise war Mill (Proleg. 504) nicht abgeneigt, das Einschiebsel für ächt zu halten.

Schon in der Aufschrift des Briefes haben wir die beiden Hauptgedanken desselben gefunden: die Wahrheit und die darauf gegründete Liebe. Aus dem innern Verhältnis dieser beiden Factoren des christlichen Wesens ergiebt es sich, daß der Apostel zuerst, V. 4, mit freudiger Anerkennung aber auch mit Erinnerung an das göttliche Gebot davon spricht, wie die Kinder der Kyria in der Wahrheit wandeln, dann aber sogleich zur Einschärfung des urchristlichen Gebotes von der brüderlichen Liebe (V. 5. 6) weitergeht, und nachher (V. 7 fll.) nicht nur im Anschluß hieran (ὅτι. V. 7) wiederum vor den antichristlichen Irrlehrern warnt, welche den Grund der christlichen Wahrheit antasteten, sondern diese auch eben deshalb ausdrücklich von den Erweisungen der brüderlichen Liebe ausnimmt (V. 10. 11).

V. 4. Den freudigen Anlaß seines Schreibens stellt der Apostel voran, daß er nämlich einige von den Kindern der Kyria als wackere Christen kennen gelernt hat. Mit dem Aorist ἐχάρην weist er „in historischer Weise" (Huther) auf die Ursach seiner Freude ὅτι εὕρηκα κτλ. zurück; jedoch kann

man nicht mit Huther sagen, daß die aoristische Form ἐχάρην wider Sander zeuge, welche das εὕρηκα als das Resultat einer vom Apostel angestellten Prüfung auffaßt. Es ist nur eine Sache des exegetischen Tactes, für welchen V. 4 den Eindruck macht, daß dem Finden des Apostels ein bestimmtes Forschen nicht vorangegangen, sondern daß das Finden ein zufälliges gewesen sei (vgl. auch Heumann, Lücke). Einige, nicht alle Kinder der Kyria hat der Apostel in der Wahrheit wandelnd gefunden. Das Partitivische liegt nothwendig in dem ἐκ τ. τέκν., wobei eine Ergänzung von τινάς (Beza, Heumann) durchaus nicht nöthig ist. Vgl. 1 Joh. 4, 13. Joh. 16, 17. Matth. 23, 34. Es ist aber aus dem Ausdruck an sich nicht mit Gewißheit zu entnehmen, daß die übrigen Kinder der Kyria keine Christen gewesen seien; dies würde gesagt sein, wenn vor περιπατοῦντας der Artikel τούς stände. Hier ist nur die Rede von den Kindern, welche der Apostel kennen gelernt hat; diese lobt er nicht nur als Christen, sondern auch als gute Christen: περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ. Ähnlich ist der Ausdruck ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν 1 Joh. 1, 7, welchem dort parallel ist das ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν. An unserer Stelle aber (vgl. 3 Joh. 3. 4) wird die Vorstellungsweise von dem περιπ. ἐν ἀληθείᾳ durch V. 3 (vgl. V. 1. 2) gegeben und erklärt. Der gesammte Wandel der Belobten (vgl. über das περιπατεῖν 1 Joh. 1, 6. 7. 2, 6) ist eben weil er durch die objective göttliche Wahrheit (ἡ ἀλήθεια. V. 1. 2) bedingt und bestimmt ist, ein Wandel in Wahrheit. Die subjectivische Vorstellung in dem Ausdruck ἐν ἀληθείᾳ im Verhältnis zu der objectivischen ἐν τῇ ἀληθ. ist hier ganz so wie in dem ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ V. 1. Eine gewisse Erinnerung an die objective göttliche Wahrheit, als den Grund des Wahrheitswandels der Gläubigen, liegt noch ausdrücklich in dem Zusatze, mit welchem der Apostel auf die unbedingte Norm desselben (καθώς. Vgl. 1 Joh. 2, 6. 3, 3. 23) hinweist: καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρός. Mit Unrecht meint Lücke, daß hier, nachdem in dem περιπ. ἐν ἀληθ. der „bestimmte christliche Glaubens-

wandel" angedeutet sei, von dem besondern Gebote der Bruderliebe geredet werde. Richtig haben de Wette, Sander und Huther eben das περιπατεῖν ἐν ἀληθ. als durch die vom Vater gegebene ἐντολή bestimmt aufgefaßt. Auch 1 Joh. 3, 23 wird der Glaube wie die Liebe als Gegenstand des göttlichen Gebotes dargestellt. Wie dort liegt in dem Zusammenhange unserer Stelle (vgl. V. 7 fll.) die Beziehung, daß der Vater geboten hat, an den Sohn, als den Vermittler aller Wahrheit, zu glauben; so daß die Meinung des Oecumenius, welcher Christum als den „Vater" der Gläubigen (nach Jes. 8, 18. Hebr. 2, 13) denken will, gegen die Absicht des Apostels nicht minder als gegen den Ausdruck verstößt.

V. 5. Ganz ähnlich wie 1 Joh. 2, 28 (vgl. Bd. I. S. 387) ist hier die Anknüpfung an das Vorhergehende durch καὶ νῦν. In dieser Composition hat aber das νῦν weniger eine zeitliche als vielmehr eine logische Bedeutung, so daß man nicht mit Lücke (vgl. auch de Wette, Sander, Huther) das νῦν, als zu dem gegenwärtigen ἐρωτῶ gehörig, dem vergangenen ἐχάρην V. 4 entgegensetzen, die Verbindung aber zwischen V. 4 und 5 in dem καί finden darf. Die einheitliche Formel καὶ νῦν knüpft vielmehr in äußerlichem (καί) und in logischem (νῦν) Zusammenhange die gegenwärtige Bitte des Apostels an den Umstand, daß durch ein göttliches Gebot der Wandel der Gläubigen bestimmt wird; denn die wesentlichste Eigenthümlichkeit des gesammten Wandels in der Wahrheit und die Hauptabsicht des V. 4 erwähnten göttlichen Gebotes ist eben die Bruderliebe, zu welcher der Apostel V. 5, auf die besondere göttliche ἐντολή hinweisend, ermahnt. Ἐρωτῶ σε, sagt er, nicht παρακαλῶ oder dergleichen. Huther meint, daß einer Gemeine gegenüber, wie er die Anrede *Κυρία* deutet, für den Apostel die Bitte sich besser geziemt habe, als die Ermahnung. Dies ist aber, selbst abgesehn von der unnatürlichen Erklärung des Ausdrucks *Κυρία*, unrichtig. Besser bemerkt Schlichting (vgl. auch Barth. Petrus, Grotius, J. Lange u. A.), daß in dem Ausdruck ἐρωτῶ blandior quaedam admonendi ratio enthalten sei. Es ist aber nicht zu

übersehn, daß die eigenthümliche Bedeutung von ἐρωτᾶν, im Unterschiede von αἰτεῖν, welches hier nicht füglich stehn könnte (vgl. zu 1 Joh. 5, 16), der Art ist, daß in der Bitte zugleich eine Erinnerung an die volle Berechtigung derselben liegt, nämlich an die unverbrüchliche Auctorität des göttlichen Liebesgebotes, auf welches diese Bitte sich stützt. Um Liebe wird gebeten; und doch ist die Gewährung der Bitte die heiligste Schuldigkeit. Diesem Verhältnis gemäß fügt der Apostel seinem ἐρωτῶ σε die weitere Bestimmung hinzu: οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων κτλ. Vgl. hierüber 1 Joh. 2, 7. Das Gebot, auf welches gestützt der Apostel bittet ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ist also das Gebot der Bruderliebe. Daraus folgt aber keineswegs, daß die Schlußworte ἵνα ἀγαπ. ἀλλ. als ausdrückliche Beschreibung dieser ἐντολή anzusehn und mit ἐντολ. — ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς zu verbinden seien, wie Baumgarten-Crusius wollte. Vielmehr geben die Worte ἵνα ἀγαπ. ἀλλ. den Gegenstand, gleichsam das Ziel, an, worauf das ἐρωτᾶν gerichtet ist. Unmöglich kann das Object des Bittens fehlen (vgl. auch Lücke, Sander, Brückner, Huther).

V. 6. Eine eigenthümliche Kreisbewegung der Gedanken, wie Johannes sie liebt. An das V. 5 über das Gebot der Bruderliebe Gesagte lehnt sich V. 6 weiterschreitend an (καί). War dort von einem bestimmten, auf die Bruderliebe gerichteten Gebote die Rede, so setzt hier der Apostel die Liebe überhaupt darin, daß wir nicht nach einem Gebote, sondern nach den Geboten Gottes insgesammt wandeln (V. 6ª). Und doch, indem der Apostel (V. 6ᵇ) die Gesammtheit der göttlichen Gebote wieder in eins zusammenschließt, giebt er diesem, auch durch die an V. 5 erinnernde Zwischenbemerkung καθὼς ἠκούσ. ἀπ' ἀρχῆς, die ursprüngliche (V. 5) Beziehung auf den Wandel in der Liebe (ἐν αὐτῇ), welche wie die Beziehung auf den Glauben an den Sohn Gottes (V. 7 ὅτι κτλ.) in dem göttlichen Gebote wirklich liegt (vgl. 1 Joh. 3, 23).

Mit dieser Beschreibung des Gedankenganges ist eigentlich schon die Erklärung des Einzelnen und die Entscheidung der

vorkommenden exegetischen Streitfragen gegeben. Die ἀγάπη, welche in dem Wandel nach den Geboten Gottes sich erweisen soll (V. 6[a]), kann nicht die besondere Liebe zu den Brüdern sein, wie Benson und J. Lange meinten; auch nicht die Liebe zu Gott, in dieser besondern Vorstellung (vgl. 1 Joh. 5, 3) ist zu verstehn, wie Schlichting, Grotius, Heumann, Carpzov u. A. wollten; sondern weil die ἀγάπη in dem Wandel nach den göttlichen Geboten überhaupt sich darstellen soll, so muß der Begriff derselben ganz allgemein oder principiell, so wie 1 Joh. 4, 7. 16 fll. gefaßt werden, als Einheit sowohl der Liebe zu Gott wie zu den Brüdern (vgl. Tirinus, Piscator, Bengel, Lücke, Baumgarten-Crusius, Sander, de Wette, Huther).

Ähnlicherweise wie V. 6[a] die ἀγάπη alle Arten und Erweisungen der Liebe einschließt, wird V. 6[b] in der ἐντολή die Vielheit aller einzelnen ἐντολαί Gottes zusammengefaßt (vgl. 1 Joh. 3, 23. 24). Gegen den bisherigen Gedankengang, nur in voreiliger Beziehung auf das ὅτι V. 7, bestimmt Schlichting dieses göttliche Gebot: ut credamus et confiteamur Jesum esse Christum. Vielmehr zeigt Johannes selbst die nach dem Zusammenhange vorwiegende Beziehung der ἐντολή an, indem er ausdrücklich sagt: ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε, nämlich in der Liebe, worauf das Pronomen ohne Frage zurückweist. Vorbereitet ist diese Wendung durch die eingefügte Erinnerung καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς. Mit Recht findet Huther hierin eine Zurückbeziehung auf V. 5. Übrigens ist es für den Sinn ganz gleichgültig, ob diese Zwischenbemerkung als eine Nebenbestimmung des vorangehenden Begriffs der ἐντολή (de Wette, Lücke) oder der nachfolgenden Beschreibung eben dieses Gebotes, ἵνα κτλ. (Sander) aufgefaßt wird. Insofern aber ist die letztere Beziehung formell richtiger, als die ἐντολή zunächst an die Stelle der göttlichen ἐντολαί überhaupt getreten ist und aus dem Gesammtbegriff derselben erst durch die auf V. 5 zurückweisende Zwischenbemerkung die besondere in den Schlußworten ausdrücklich geltend gemachte Beziehung auf die brüderliche Liebe herausgehoben wird.

V. 7. Die vorhergehende Ermahnung, welche auf die brüderliche Liebe der Gläubigen unter einander ging, erscheint hier dadurch veranlaßt (ὅτι), daß viele Irrlehrer in die Welt ausgegangen sind, welche den Grund des christlichen Wesens, nämlich Jesum Christum im Fleische, verleugnen. So wendet sich also der Apostel, nachdem er V. 5. 6 von dem einen der in der Aufschrift des Briefes bezeichneten Factoren des christlichen Lebens, von der Liebe, geredet hat, wieder zu dem andern, der Wahrheit, von welcher er nicht nur V. 4 ausgegangen war, sondern welche er auch schon in der Aufschrift als die Bedingung der Liebe dargestellt hatte. Dieselbe Anschauung macht sich in der Verbindung zwischen V. 7 und V. 5. 6, wie sie durch die Causalpartikel ὅτι indicirt ist, geltend. Es leuchtet nämlich von selbst ein, daß V. 7 unmöglich der mit ὅτι eröffnete Vordersatz zu V. 8, als dem Nachsatze, sein kann, wie Grotius und Carpzov meinten (vgl. auch J. Lange); schon der Schlußsatz von V. 7 οὗτος — ἀντίχριστος hindert eine solche, für den johanneischen Stil überdies viel zu weitschichtige Construction anzunehmen. Ohne Zweifel blickt das ὅτι auf das Vorhergehende, aber nicht auf einen ausgelassenen Gedanken, etwa: „Da Ihr das rechte Christenthum habt, so muß ich Euch warnen, denn —" (Heumann), nicht auf eine tacita objectio, wie Beza wollte (hoc non temere dixi, nam —), nicht einmal auf das im Gedanken aus V. 5 zu wiederholende ἐρωτῶ σε (de Wette), auch nicht auf jenes weit entfernte ἐρωτῶ selbst (Lücke), sondern auf den entsprechenden Gedanken in V. 5. 6. Dies ist im Grunde die Ansicht aller Ausleger — außer Grotius und seinen wenigen Nachfolgern; es handelt sich nur um die genauere Bestimmung des Verhältnisses. Bengel wollte dieselbe aus dem Gegensatze zwischen dem „von Anfang an" Gehörten und der neuaufgekommenen Irrlehre entnehmen (ὅτι. Ratio cur jubeat retinere audita a principio); die meisten Ausleger stimmen aber, wenn auch unter mancherlei Modificationen (vgl. Aretius, Benson, C. a Lapide, Lücke, de Wette, Sander, Huther), in der Ansicht überein, daß

die V. 5. 6 geforderte Liebe auf der V. 7 vertheidigten Wahrheit beruhe und die göttliche *ἐντολή*, welche V. 6 insbesondere auf die Liebe bezogen sei, in der That auch das Annehmen und Bewahren der Wahrheit umfasse. Hierauf leitet nicht nur die Parallelstelle 1 Joh. 3, 23, sondern auch das V. 1—3 ausdrücklich bezeichnete Verhältnis zwischen Wahrheit und Liebe. Baut doch Johannes die ganze christliche Erkenntnis der Liebe darauf, daß Christus für uns gestorben ist (1 Joh. 3, 16). Die Irrlehrer also, welche Christum im Fleische gekommen leugneten und deshalb auch den Tod Christi unmöglich recht würdigen konnten, hoben geradezu den wesentlichen Grund der brüderlichen Liebe auf.

Weil sie aber der Wahrheit nicht nur widersprechen, sondern auch von derselben die Gläubigen abwendig zu machen streben, heißen sie *πλάνοι* (vgl. 1 Joh. 2, 26. Matth. 27, 63. 1 Tim. 4, 1); genauer noch, weil sie der bestimmten die Person Christi betreffenden Wahrheit widersprechen, als *οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί*, werden sie *ἀντίχριστοι* genannt (vgl. überhaupt zu 1 Joh. 2, 18. 19. 22). Die Gleichheit der Benennung und der Beschreibung zeigt also, daß Johannes dieselbe Art von Irrlehrern, wie im ersten Briefe vor Augen hat. Er charakterisirt sie als solche, welche nicht bekennen Jesum Christum im Fleische, *οἱ μὴ ὁμολ. κτλ.* Das *μή*, im Unterschiede von *οὐ*, welches das objective Factum des Nichtbekennens schlechthin declariren würde, bezeichnet die eigenthümliche Art, in welcher jene Irrlehrer als Nichtbekennende dem subjectiven Urtheile des Anschauenden sich darstellen (vgl. 1 Joh. 3, 10. 14. 4, 3). Sie bekennen nicht, sagt der Apostel: *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί*. Schon zu 1 Joh. 4, 2. (vgl. Bd. II. S. 269) ist bemerkt, wie sich in der Form der Vorstellung die drei Ausdrucksweisen unterscheiden, nach welchen der gleiche Begriff des *ἔρχεσθαι ἐν σαρκί* in perfectischer (1 Joh. 4, 2), in aoristischer (vgl. 5, 6) und in präsentischer Form erscheinen kann. Das Präsens bezeichnet, in zeitloser Anschauungsweise (1 Cor. 15, 35) den Begriff an und für sich (Lücke, de Wette,

Sander, Huther), so daß die Vorstellung angedeutet sein kann, daß jene Irrlehrer die Möglichkeit des Kommens im Fleische leugneten (Lücke). Mit dieser einfachen Erklärung sind die verkehrten Meinungen, daß ἐρχόμενον auf die zweite Zukunft Christi ziele (Oecumenius, Cajetanus; vgl. auch Erasmus und Jachmann), daß eine enallage temporis vorliege oder daß hier, wie 3 Joh. 3, das Participium als partic. impf. die Vergangenheit anzeigen könne (Erasmus, Schlichting, Heumann, Bengel u. A.), oder daß ἐρχόμενον heiße „der da kommen mußte" (Baumgarten-Crusius), abgeschnitten.

Nachdem nun diese Irrlehrer nicht nur noch einmal mit dem Namen ὁ πλάνος, sondern auch mit dem noch deutlichern und schärfern ὁ ἀντίχριστος bezeichnet, und so gleichsam mit dem Finger gezeigt sind, folgt um so kräftiger (V. 8) die Warnung. In der Sache wie in der Form stimmt unsere Stelle mit 1 Joh. 2, 22 überein. Statt des Plurals (πολλοὶ πλάνοι) erscheint auch hier die collectivische (Lücke, Huther) oder schematische Form des Singulars, οὗτος κτλ., deren Sinn richtig umschrieben ist von Oecumenius, Lyra, Schlichting, Grotius u. A., welche nur nicht ganz richtig eine „Ergänzung" (ὃς οὖν μὴ ταῦτα ὁμολογεῖ, qui sic de eo perverse sentit, u. dgl.) statuirten. Das Demonstrativum selbst, ad sensum construirt, weist auf die eben gegebene Charakteristik der πλάνοι zurück, indem durch die Singularform die Gattung derselben anschaulich hingestellt wird. 1 Joh. 2, 22 ist durch die vorangehende Frage diese Änderung der Darstellungsweise noch erleichtert. Nach dem Zusammenhange jener deutlichern und ausführlichern Stelle ist aber die unsrige auch insofern zu erklären, als nicht aus der unsrigen gefolgert werden darf, was in dem Wortlaute derselben liegen kann, daß der Antichrist nur in den vielen, von dem πνεῦμα τῆς πλάνης erfüllten ἀντίχριστοι seine Realität habe (Huther); vielmehr bildet nach 1 Joh. 2, 18 (vgl. 4, 3) die Vorstellung von einem persönlichen noch zukünftigen Antichrist, zu welchem die vielen Verführer oder Lügner, oder die gegenwärtigen Anti-

christen in einem Verhältnisse stehn, als seine Organe oder Vorläufer (vgl. zu 1 Joh. 2, 18), den Hintergrund unserer Stelle.

V. 8. Ohne Vermittlung tritt um so kräftiger nach der Hinweisung auf die drohende Gefahr die Warnung ein: βλέπετε ἑαυτούς, ἵνα μή κτλ. Meistens findet sich der Ausdruck βλέπετε, d. h. diligenter considerate et cavete (N. de Lyra, Beza), ohne das Reflexivum (vgl. Marc. 13, 5. Matth. 24, 4. AG. 13, 40. Luc. 21, 8. Gal. 5, 15. Hebr. 12, 25); selbst wenn der Gegenstand, vor welchem man sich vorsichtig hüten soll, mit ἀπό beigefügt wird, steht das einfache βλέπετε (Marc. 8, 15. 12, 38). Dagegen findet sich Marc. 13, 9 eine noch vollere Formel, als an unserer Stelle, nämlich βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτούς. Dort könnte man, wegen des subjectivischen ὑμεῖς, eher die Beziehung anerkennen, welche Bengel an unserer Stelle in dem ἑαυτούς findet: cavete vosmet ipsos, me absente. Allein wenn überhaupt dies ἑαυτούς eine Nebenbeziehung hat, so wird es, weil es objectivischer Art ist, vielmehr einen gewissen Gegensatz zu den Verführern und den etwa durch dieselben Betrogenen einschließen: Sehet Euch vor, daß es Euch nicht gehe wie jenen, daß Ihr nicht auch die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne und somit den Lohn des ewigen Lebens verliert (vgl. V. 8. 9).

Wovor aber die Leser sich hüten sollen, sagt der Apostel mit den eindringlichen und bedeutenden Worten ἵνα μή ἀπολέσητε κτλ. Nur de Wette hat, weil ihm das ἵνα vor dem μή den reinen Zweck anzudeuten schien, den nächsten Gegenstand der Vorsicht ergänzen wollen: „Hütet Euch vor ihnen, damit nicht —". Aber mit Recht ist dies von Huther gemißbilligt. Die Composition ἵνα μή (vgl. 1 Cor. 16, 10, wo ἵνα zu βλέπετε construirt ist) giebt die Absicht, das Ziel der Vorsicht an, so daß die Formel ἵνα μή hier durchaus nicht schwieriger ist als z. B. Matth. 12, 16. Den reinen Zweck drückt ἵνα μή in Stellen wie Joh. 7, 23. Luc. 18, 5. Matth. 26, 5. aus. Bei der Erklärung der folgenden Worte gehen die Ausleger nach zwei Hauptrichtungen auseinander,

jenachdem sie die Recepta ἀπολέσωμεν — εἰργασάμεθα — ἀπολάβωμεν billigen, oder die Lesart ἀπολέσητε — εἰργάσασθε — ἀπολάβητε vorziehn. Eine dritte Auslegungsweise vertritt Huther, indem er die letztere Lesart, jedoch mit Verbesserung des εἰργάσασθε in εἰργασάμεθα, für wahrscheinlich hält. Eine vierte Erklärung endlich würde sich ergeben, wenn Bengels Vermuthung, daß ἀπολέσητε — εἰργάσασθε — ἀπολάβωμεν zu lesen sei, irgendetwas außer einem unbedeutenden Codex für sich hätte. Die ältern Ausleger, welche meistens der Recepta folgen (Aretius, Calov, J. Lange, Heumann u. A.), beziehen die erste Person entweder auf den Apostel und seine Collegen allein (Calov; vgl. auch C. a Lapide), so daß εἰργασάμεθα auf die labores ecclesiastici, d. h. auf die Verkündigung des Evangeliums und die übrige pastorale Arbeit geht, während dasjenige, was erarbeitet ist (ἃ εἰργασ.), mit dem Lohne (μισθὸν πλήρη) identisch erscheint (pro mercede computatur quicquid fructus tulerint labores ecclesiastici. Phil. 4, 1. Calov), oder es werden in der ersten Person die Gläubigen mit Einschluß der Apostel, die auditores und doctores, verstanden (Aretius, Heumann, J. Lange u. A.) und dann das Erarbeitete von dem Lohne unterschieden, indem man unter dem letztern jedenfalls den zukünftigen himmlischen Lohn versteht, bei ἃ εἰργασ. aber an das durch den wahren Glauben Erlangte denkt, also die libertas a peccato ratione culpae, poenae ac dominii considerato, salus in sensu positivo, opera seu christianus labor (J. Lange), oder Gottes Gnade und Gemeinschaft mit Christo (Heumann). Bei dieser Auslegung bleibt aber eigentlich kein Raum für die Vorstellung von der Arbeit und dem Lohne der Lehrer. So bildet diese Auslegungsweise gewissermaßen den Übergang zu der Erklärung, welche unter Annahme der Lesart ἀπολέσητε — εἰργάσασθε — ἀπολάβητε allein die Gläubigen berücksichtigt. Schon Barth. Petrus (vgl. auch C. a Lapide) und Grotius wollten diese Lesart, welcher Lücke besonders sich angenommen hat, vorziehen. Dann ist das von den Gläubigen Erarbeitete nach Barth. Petrus: quicquid

hactenus in vera Christi fide bonorum operum fecistis, welches, wenn der Abfall vom Glauben eintritt, ganz unnütz ist und ohne Lohn, nämlich den himmlischen, bleibt; nach Lücke aber (vgl. Joh. 6, 27) ist „der erworbene Besitz der christlichen Wahrheit und Liebe und der darin liegende μισθός des ewigen Lebens gemeint, welcher durch die Aufnahme des πλάνοι verloren geht.“ Ohne Zweifel empfiehlt sich diese von Lücke vertretene Lesart und Auslegung, wenn zwischen dieser und der auch in diplomatischer Hinsicht entschieden zurückstehenden Recepta gewählt werden soll. Denn bei der communicativen Redeweise die Lehrer mit den Hörern zusammenzudenken, ist nicht ohne Unklarheit; der Lohn, welchen die Lehrer für ihre Arbeit zu hoffen haben, würde jedenfalls, wie Huther treffend bemerkt, von dem treuen Beharren der Hörer nicht abhängen. Auch muß man, weil nicht mit dem einfachen βλέπετε, sondern mit βλέπ. ἑαυτούς die Warnung eingeleitet ist, eine solche Warnung erwarten, welche eben die Leser selbst, die sich selber vorsehen sollen, angeht. So will sich die communicative Form nicht schicken. Dagegen hat das von allen Auslegern außer Huther verworfene εἰργασάμεθα, zwischen den nach βλέπετε ἑαυτούς zu erwartenden Formen ἀπολέσητε — ἀπολάβητε, nicht nur eine hinlängliche diplomatische Beglaubigung und kritische Wahrscheinlichkeit, als mater lectionum, für sich, sondern empfiehlt sich auch durch den guten Sinn. Was die ächten Zeugen Jesu Christi durch ihre Arbeit in den gläubig Gewordenen gewirkt haben, nämlich die Wahrheit und die Liebe mit ihren mancherlei Früchten (ἃ εἰργ.), das alles würde verloren gehn, wenn den falschen Lehrern Gehör gegeben würde. Vielleicht hat man diesen naheliegenden Gedanken nur deshalb verfehlt und das richtige εἰργασάμεθα in εἰργάσασθε verändert, weil wahrscheinlich nicht Johannes selbst die mitangeredeten Kinder der Kyria bekehrt hatte. Aber dies würde auch in dem communicativen εἰργασάμεθα nicht liegen; vielmehr gerade im Unterschiede von dem bestimmt persönlichen ἐγώ V. 1. 2. 4. 5. 12 stellt Johannes in dem εἰργασάμεθα die christliche Lehrerschaft überhaupt, zu welcher

auch er gehört, den Empfängern der Predigt gegenüber, wie dies durch den Gegensatz zu den πλάνοι und ἀντίχριστοι, welche ihrerseits jetzt ihre Irrlehre ausbreiten wollen, veranlaßt ist. Hiebei bleibt es ganz gleichgültig und unentschieden, ob Johannes selbst der Kyria oder ihren Kindern die wahre Lehre gepredigt hat. Eine ähnliche communicative Vorstellung, welche gleichfalls über das rein persönliche Verhältnis hinausreicht, liegt in dem μεθ' ἡμῶν V. 2 und in dem εἴχομεν und περιπατῶμεν V. 5. 6, wo die Gemeinschaft der Gläubigen überhaupt, der Lehrer wie der Hörer, gemeint ist.

Wenn aber die Gläubigen durch Abfall zu verkehrter Lehre die Arbeit derer, welche ihnen die Wahrheit gesagt haben, zunichte machen, so gehen sie auch ihres eignen Lohnes verlustig. Darum setzt der Apostel auch dies als Absicht ihrer treuen Vorsicht: ἀλλὰ μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε. Abgesehn von Calov, welcher die Früchte der apostolischen Arbeit (ἃ εἰργασ.) mit dem Lohne selbst identificirt, haben alle Ausleger bei dem offenbar als zukünftig dargestellten Lohne an das selige Leben in der Ewigkeit gedacht. Unnöthige Schwierigkeit hat dabei die Vorstellung des Lohnes an sich und das beigefügte πλήρη gemacht, welches selbstverständlich nicht mit Carpzov gleich πολύν genommen werden kann. Aretius (vgl. auch Grotius, der Luc. 10, 7 anzieht) wollte den himmlischen Lohn der bis ans Ende Beharrenden als vollen Lohn ansehn, insofern als auch den im Glauben wenigstens Anfangenden in dem irdischen Leben ein gewisser Lohn gegeben werde. Aber ein solcher Gegensatz des zukünftigen und des gegenwärtigen Lebens liegt durchaus nicht im Zusammenhange. Die Vorstellung von der Fülle des Lohnes ergiebt sich aus der des Lohnes selbst. Mit Recht sagt Bengel nach der Absicht unserer Stelle: Nulla merces dimidia est. aut tota amittitur, aut plena accipitur; seine weitere Bemerkung, Consideranda tamen diversitas graduum in gloria, führt abseits. Nach johanneischer Anschauung besteht der zukünftige selige Lohn in der vollendeten Gemeinschaft mit Gott (vgl. zu 1 Joh. 3, 2), in einem Haben des Vaters und des Sohnes, welches in

demselben Maße herrlicher sein wird, als das schon gegenwärtige Haben (vgl. sogleich V. 9), in welchem das zukünftige Schauen Gottes höher ist als das gegenwärtige Glauben oder Erkennen. Dem vollen Schauen wird ein volles Haben, als voller Lohn der irdischen Treue, entsprechen. Ist dies aber dem Sinne des Apostels gemäß, so haben die katholischen Ausleger (Barth. Petrus, Mayer; vgl. auch Whitby) durchaus kein Recht, aus dem Worte *μισθός* gegen die evangelische Lehre von der göttlichen Gnade zu polemisiren und die Verdienstlichkeit der menschlichen Werke (opera bona per spiritum Dei facta mercedem apud Deum mereri. Barth. Petrus) geltend zu machen.

V. 9. Ausdrücklich erinnert noch der Apostel an die Grundvoraussetzung, nach welcher er V. 8 den zukünftigen himmlischen Lohn, d. h. die volle Gemeinschaft mit Gott, von dem treuen Bleiben in der göttlichen Wahrheit abhängig gemacht hatte: mit dem Bleiben in der Wahrheit, sagt er in einem negativen und einem positiven Satzgliede (vgl. 1 Joh. 5, 12. 1, 8 fll.), ist das Haben Gottes oder die wirkliche Gemeinschaft mit Gott gegeben.

Nicht ohne Schwierigkeit ist die Erklärung der nach den diplomatischen Zeugnissen und nach der kritischen Wahrscheinlichkeit aufzunehmenden Lesart *προάγων*. Die Recepta *παραβαίνων*, welche dem parallelen Ausdrucke *καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τ. Χρ.* zufolge, nach Analogie von Matth. 15, 3, zu erklären ist: *παραβ. τὴν διδαχήν*, stellt sich als ein Interpretament dar, welches den Sinn der schwierigern Lesart *προάγων* richtig wiedergegeben haben muß. Auch in der Vulgata, wo nach den besten Auctoritäten qui praecedit zu lesen ist, hat man diesen offenbar auf *προάγων* weisenden Ausdruck in das leichtere recedit umgewandelt. Um so weniger ist also Wetsteins Vermuthung (vgl. auch Matthäi p. 155), daß praecedit ein Schreibfehler statt recedit, und so aus der Vulgata das dem praecedit entsprechende *προάγων* in die Codices A und B gekommen sei, zu billigen. Aber auch die andere von Matthäi (N. T. Graece. T. II. p. 307) aus-

gesprochene und von Lücke adoptirte Vermuthung, daß aus der bei Oecumenius und in mehreren Scholien sich findenden Erklärung ἀπάγων ἑαυτόν, welches wohl durch recedit, nicht aber durch praecedit wiedergegeben werden könne, zunächst ἀπάγων, darauf προάγων entstanden sei, ist an sich höchst unwahrscheinlich und findet selbst in der Vulgata, weil diese nicht recedit, sondern praecedit als richtige Lesart hat, keinen Halt. Und was das Scholion ἀπάγων ἑαυτόν anlangt, so kann dadurch der Auctorität der ältesten Zeugen, welche für προάγων sprechen, kein Abbruch geschehn, ja man sollte meinen, daß jene Erklärung eher auf προάγων als auf παραβαίνων im Texte deutete. Indessen kann der Sinn der Lesart προάγων, welche unter allen Auslegern nur Huther angenommen hat, im Wesentlichen kein anderer sein, als wenn παραβαίνων festgehalten wird. Der unzweideutige Gegensatz des μένειν ἐν τ. διδ. zeigt, daß das προάγειν ein Verlassen der Wahrheit anzeigen muß. So erklärt auch Huther: προάγειν, „im neutralen Sinne, weiter vorschreiten, bedeutet hier in Beziehung auf διδαχή, über die Grenzen der christlichen Lehre hinaus vorschreiten, und spielt ironisch an das Vorgeben der Irrlehrer, zu einer höhern Stufe der Erkenntnis fortgeschritten zu sein, an." Nur das ironische Moment ist mit Unrecht eingetragen. Das προάγειν (vgl. 1 Tim. 1, 18. 5, 24. Matth. 21, 9) bezeichnet im Zusammenhange unserer Stelle ein Vorgehn in der Lehrbildung, mit welchem das Bleiben in der Wahrheit nicht besteht, jenen falschen Fortschritt, welchen Paulus durch Streitfragen und Schulgezänke (1 Tim. 1, 4. 6, 5) charakterisirt, bei welchem man immer lernt und doch nie zur Erkenntnis kommt (2 Tim. 3, 7), und welchem gegenüber auch Paulus das feste Bleiben in der überlieferten Lehre fordert (2 Tim. 3, 14. 1, 13. 4, 2 fll. Tit. 1, 9), von welcher aus allein der wahre Fortschritt möglich ist. Was Paulus aber die ὑγιαίνοντες λόγοι οἱ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χρ. nennt (2 Tim. 3, 7), das bezeichnet Johannes hier (vgl. Joh. 8, 31) als die διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ. Es kann freilich zweifelhaft erscheinen, ob die Genitivbestimmung

subjectivischer oder objectivischer Art sei. Das Letztere ist die Meinung von Bengel, J. Lange, Lücke, Sander u. A., jenes Erstere dagegen wird von Barth. Petrus, Mayer, Huther u. A. statuirt. Und für diese Ansicht spricht die größere Natürlichkeit, wie denn auch überall, wo der Genitiv eines persönlichen Nomens oder Pronomens zu *διδαχή* gesetzt ist, ein subjectivisches Verhältnis ausgedrückt wird (vgl. Matth. 7, 28. 16, 12. 22, 33. Marc. 1, 22. 4, 2. 12, 38. AG. 2, 42. 5, 28). Auch nach dem Zusammenhange liegt die Vorstellung näher, daß die antichristlichen Irrlehrer der von Christo ausgegangenen Lehre widersprechen. Das Object der Lehre und der Irrlehre ist schon V. 7 bezeichnet. Doch versteht sich immerhin, worin die Vermittlung der beiden Auslegungsweisen liegt, daß die von Christo herrührende Lehre wesentlich auch seine Person zum Inhalte hat (vgl. Barth. Petrus), und wiederum daß die Lehre von Christo auf seiner eignen Auctorität beruht (vgl. J. Lange).

Über das *ἔχειν θεόν*, genauer *ἔχ. τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν* an sich und im Verhältnis zu dem Bleiben in der wahren Lehre vgl. 1 Joh. 2, 23. 5, 12.

V. 10. 11. Nachdem der Apostel V. 9 und schon V. 8 gesagt hat, daß die Gemeinschaft mit Gott von dem Bleiben in der göttlichen Wahrheit abhängt, redet er V. 10. 11 von der Anschauung aus, daß auch die menschliche Liebesgemeinschaft mit ihren mancherlei Erweisungen, als eine Gemeinschaft der Gläubigen, welche nur in Christo die Liebe kennen, haben und üben (vgl. V. 1—3. 1 Joh. 3, 16. 4, 7 fll. 5, 1. 17), auf derselben unverbrüchlichen Bedingung ruht. Darum sollen und können die antichristlichen Irrlehrer, welche den einen Grund der Wahrheit und der Liebe umstürzen, nicht ins Haus gastfrei aufgenommen und nicht mit dem christlichen Brudergruße angesprochen werden.

Die eben V. 7 fll. bezeichneten Irrlehrer hat der Apostel vor Augen bei den Worten *εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην διδαχὴν οὐ φέρει*. Deutlich weist das *ταύτην τ. διδ.* auf das unmittelbar Vorhergehende zurück. Weil es

sich aber so um bestimmte factische Verhältnisse handelt, deshalb schreibt Johannes, indem er den Fall annimmt, daß ein solcher Irrlehrer bei der Kyria und den Ihrigen sich eindrängen will, nicht *ἐάν τις* c. conj., sondern *εἴ τις* c. indic. Es trifft nicht zu, wenn de Wette (vgl. auch Huther) bemerkt, daß Johannes „sonst in solchen Fällen *ἐάν τις* setze." Der Fall ist hier ein anderer, die Vorstellung vielmehr der Sache eine andere, als z. B. 1 Joh. 2, 15, wo die Formel *ἐάν τις* dieselbe Vorstellungsweise ausdrückt, welche 1 Joh. 3, 17 in dem *ὃς ἂν* c. conj. oder 1, 8. 9 in dem *ἐὰν εἴπωμεν* und dgl. vorliegt. Das *ἐάν* c. conj. hat immer etwas Ideales, im Unterschiede von dem die einfache Realität setzenden *εἰ*. Jenes dient deshalb zur Bezeichnung des angenommenen Falles, an welchem ein Princip, eine Regel anschaulich gemacht werden soll; mit dem einfachen *εἰ* c. indic. dagegen wird eine bestimmte, reale Bedingung gesetzt, unter welcher dies oder jenes eintritt (vgl. 2 Cor. 2, 5. 1 Joh. 4, 11. Joh. 11, 12. 14, 23). Wenn Johannes hätte sagen wollen: „wenn jemand diese Lehre nicht bringt, so ist er ein Antichrist", so würde hier die Formel *ἐάν τις* zu erwarten gewesen sein. Er giebt aber keine solche grundsätzliche Bestimmung, sondern eine bestimmte Verhaltungsregel für einen concreten Fall. *Εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς*, sagt er. Es war (vgl. 2 Tim. 3, 5 und dazu de Wette), auch noch in der nachapostolischen Zeit, den gnostischen Irrlehrern eigen, in die Häuser sich einzudrängen und insbesondere die „Weiblein" gefangen zu nehmen. So hat der Apostel schon in dieser Hinsicht Ursach, die Kyria zu warnen. Es versteht sich von selbst und liegt auch noch ausdrücklich in den Worten *καὶ ταύτ. τ. διδ. οὐ φέρει*, daß der Irrlehrer als solcher (quasi doctor aut frater. Bengel), nicht etwa als Obdach und Hülfe suchender Nächster, kommend vorgestellt wird. Als Irrlehrer, als Antichrist giebt der Kommende sich zu erkennen, indem er die christliche Lehre nicht bringt, *οὐ φέρει*. Der Ausdruck *φέρειν* ist hier ebensowenig unjohanneisch, wie de Wette meinte, wie Joh. 18, 29 (vgl. auch AG. 25, 7) oder wie z. B. die Redensart *ἀγγελίαν φέρειν*

ungriechisch ist. Das οὐ aber, nicht μή, steht hier als bestimmte Verneinung des Begriffs φέρει und zu diesem, nicht zu dem εἰ gehörig, welches sowohl für ἔρχεται als für οὐ φέρει gilt, ganz regelmäßig. Eben durch das Nichtbringen der wahren Lehre wird der Irrlehrer bezeichnet. Es ist nicht falsch, aber auch nicht nöthig, den Gedanken zu ergänzen, daß vielmehr die entgegengesetzte Lehre gebracht (N. de Lyra, C. a Lapide, Heumann) und die wahre Lehre bestritten werde (Barth. Petrus, Tirinus); jenes namentlich, das Bringen der Irrlehre, mit welchem aber auch der Widerspruch gegen die Wahrheit gegeben ist, versteht sich von selbst. Johannes stellt aber einfach, ähnlich wie 1 Joh. 4, 2. 3, die christliche Grundwahrheit selbst als Kennzeichen der Geister hin. Wer sie hat und bekennt, der ist in der Gemeinschaft Gottes und der aus Gott Geborenen; wer sie nicht hat und nicht bekennt, hat weder ewiges Leben, noch — was natürlich nach dem Zusammenhange nur den Antichristen, nicht Juden und Heiden oder irrenden Brüdern gilt — Anspruch auf die brüderliche Liebesgemeinschaft der Gläubigen.

Dies Letzte bezeichnet Johannes durch die zwiefache Vorschrift: μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε, deren zweite Hälfte in V. 11 noch ausdrücklich begründet wird. Das Verbot, die Irrlehrer ins Haus aufzunehmen, oder an ihnen die christlichbrüderliche φιλοξενία (Hebr. 13, 2. Röm. 12, 13) zu üben, ist schon dadurch veranlaßt, daß dieselben, um ihre Irrlehren zu verbreiten, in die christlichen Häuser einzudringen suchten; um dieser Gefahr willen waren sie also fern zu halten (vgl. N. de Lyra, Mayer, Benson, Heumann, J. Lange, S. G. Lange, Lücke, Huther u. A.). Diese Rücksicht begründet aber nicht das Verbot des Grußes, wie z. B. Aretius erläutert: salutatio parit colloquium, colloquium reddit familiaritatem, ex illa concipiuntur opiniones sinistrae. Man darf auch nicht, mit Grotius u. A., das χαίρειν λέγειν synekdochisch oder hyperbolisch als Bezeichnung der Freundschaft nehmen, um das apostolische Verbot zu rechtfertigen. Das Richtige haben schon

Oecumenius, Calov, Bengel, J. Lange, Baumgarten-Crusius, Lücke, de Wette, Huther u. A. gezeigt, sofern sie an die tiefere Bedeutung des christlichen Brudergrußes erinnerten, welcher nur den ὁμοτρόποις und ὁμοπίστοις (Oecumenius) gebühre. Bei dem Gruße, in welchem Friede und Freude gewünscht wird, ist eine solche sittliche Verfassung, bei welcher diese göttlichen Güter möglich sind, vorausgesetzt. Wer den Irrlehrer, der den Grund der Wahrheit umstürzt, also begrüßt, der nimmt Theil an seinen bösen Werken (V. 11. Vgl. 1 Joh. 3, 12), sofern auch er die Wahrheit verleugnet; wie Bengel mit Recht sagt, daß der Grüßende den Irrlehrer für einen solchen anerkennt, welchem Freude und Heil in seinem antichristlichen Zustande zu Theil werden könne. Der Apostel nimmt also bei diesem Verbote des christlichen Brudergrußes (V. 11) keineswegs die Rücksicht auf die eigne Gefahr des Gläubigen, die ja nur aus einem weitern Verkehr erwachsen könnte; es darf auch eine Erklärung oder Entschuldigung des doppelten Verbotes weder in dem heftigen Temperamente des Johannes, welcher auf eine samaritische Stadt Feuer regnen lassen wollte (Luc. 9, 54) und nach einer bekannten Erzählung (Euseb. H. E. III, 28. IV, 14) aus einem Badehause, in welchem Cerinth war, entfloh, noch in den Verhältnissen der urchristlichen Zeit gesucht und auf jene Zeit beschränkt werden, sei es daß man da die Vorschrift des Apostels durch die Nothwendigkeit der christlichen κρίσις für gerechtfertigt hält (Lücke), oder nach der heutigen „höhern" Ansicht als Unduldsamkeit erscheinen läßt (de Wette). Das Zufällige und Wandelbare in der apostolischen Vorschrift ist nur die Form und Beziehung; der sittliche Gehalt, die eigentliche Maxime, wie Huther mit Recht sagt, bleibt immerdar in Kraft. Unsere heutigen conventionellen Formen, Complimente und dgl. fallen nicht mit dem christlichbrüderlichen χαίρειν λέγειν zusammen. Sie richten sich sittlicherweise einmal nach dem apostolischen Satze, daß wir die Welt nicht räumen können (1 Cor. 5, 10), dann aber auch nach der Regel, daß wir uns der Welt nicht gleichstellen dürfen. Für den Apostel ist aber im Zusammen-

hange seines Briefes, in welchem von vorn herein die Liebesgemeinschaft durchaus auf den einen Grund der göttlichen Wahrheit gebaut wird, die Darstellung davon, daß durch die grundstürzende Irrlehre der Antichristen die Liebesgemeinschaft derselben mit den Gläubigen unmöglich gemacht wird, um so natürlicher.

V. 12. *Πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν οὐκ ἐβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος, ἀλλὰ ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη.*

V. 13. *Ἀσπάζεταί σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς.*

Anstatt *ἀλλὰ ἐλπίζω* V. 12, welches nach B. G. J. al. von Mill, Wetstein, Matthäi, Tischendorf u. A. in den Text geschrieben ist, hat Lachmann die recipirte Lesart *ἐλπίζω γάρ* aus A. Vulg. und andern Zeugen aufgenommen. Aber Letzteres scheint eine Erleichterung zu sein (vgl. auch Huther). — Ebenso stellt sich das *ἐλθεῖν*, welches allerdings nicht ohne Auctorität in der Recepta sich findet, als eine Erklärung des durch A. B. Vulg. al. vertretenen *γενέσθαι* (Lachmann, Tischendorf) dar. Die koptische Version hat, nach 3 Joh. 14, *ἰδεῖν*. — Für *χαρὰ ὑμῶν*, welches schon von Griesbach empfohlen und von Lachmann in den Text gesetzt ist, sprechen die bedeutendsten Zeugen (A. B. Vulg. al. vgl. auch Matthäi) und die Wahrscheinlichkeit; denn das *ἡμῶν* der Recepta, welches nach G. J. al. von Tischendorf gebilligt ist, mag sich als bescheidener lautend, etwa im Hinblick auf Röm. 1, 11 fl., empfohlen haben. — Das *Ἀμήν* am Schlusse von V. 13, wie die mannichfach geformte Unterschrift (vgl. die Überschriften zu V. 1) und die Angabe der Stichenzahl, ist ein Beiwerk der Handschriften.

Der Apostel bricht ab um zu schließen. Er hat freilich noch vieles auf dem Herzen, aber er hat dies nicht schreiben wollen (*οὐκ ἐβουλήθην*. vgl. den Aorist *ἔγραψα* am Schlusse des ersten Briefes, 1 Joh. 5, 13), sondern mündlich will er es mittheilen, da er zu kommen hofft. So schließt er denn mit Grüßen von den Schwesterkindern der Kyria. Vgl. 3 Joh. 13 fll.

Eine gewisse Incongruenz liegt darin (vgl. Baumgarten-Crusius), daß bei den Worten διὰ χάρτ. κ. μέλαν. das γράφειν, welches 3 Joh. 13 wirklich ausgedrückt ist, aus dem Vorhergehenden πολλ. ἔχ. ὑμ. γράφειν wiederholt gedacht werden muß, während es sich doch von selbst versteht, daß vermittelst Papier und Dinte *) eben ein γράφειν geschieht. Nimmermehr kann aber dieser Art des Schreibens eine „geistige Schrift", in welcher der Apostel hätte schreiben wollen, entgegengesetzt werden, wie Baumgarten-Crusius mit verfehlter Berufung auf 2 Cor. 3, 3 meint. Vielmehr löst sich die Schwierigkeit sehr leicht dadurch, daß dem Apostel der allgemeine Begriff der Mittheilung überhaupt im Sinne liegt (vgl. Lücke, de Wette, Huther). Nicht schriftlich, mit Papier und Dinte, sondern mündlich, στόμα πρὸς στόμα (vgl. Num. 12, 8. Jer. 32, 4. 1 Cor. 13, 12), will er aussprechen, was er noch weiter zu sagen hat.

Nicht als Begründung des Nichtschreibens, sondern — nach richtiger Lesart — im Gegensatze zu οὐκ ἐβουλ. — γράφειν sagt der Apostel ἀλλὰ ἐλπίζω — λαλῆσαι. Er hofft (Jac. 4, 13 fll.) zu kommen, γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς (vgl. Joh. 6, 21. 25. AG. 20, 16. 21, 17. 25, 15) und durch mündliche Rede die Freude der Leser zu vollenden: ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη. Dies bezieht sich nicht auf die Freude an der persönlichen Gegenwart des Apostels, für welche der Brief nur einen unvollkommenen Ersatz bietet (Schlichting, Benson u. A.), sondern, nach 1 Joh. 1, 4, darauf, daß die apostolische Rede, welche, wenn er selbst kommt, in ganzer Fülle die gnadenreiche Wahrheit bringen wird, eben durch ihren Inhalt die volle Freude der gläubigen Hörer wirkt (vgl. Lücke u. A.). Es ist aber nicht des Apostels Meinung, einen Theil der zur Seligkeit nothwendigen Lehren nicht der Schrift, sondern der mündlichen Tradition anzuvertrauen (Barth. Petrus); denn was hätte er wohl anderes tradiren können, als eben

---

*) Über die Schreibmaterialien selbst, insbesondere über die gebräuchlichen Papiersorten vgl. Lücke.

dasjenige, welches er im ersten Briefe schreibt, zu demselben Zwecke, daß die Freude der Leser völlig sei?

Endlich, V. 13, bestellt der Apostel der Kyria die Grüße, welche ihm von den Schwesterkindern derselben aufgetragen sind. Comitas apostoli minorum verbis salutem nunciantis, bemerkt dazu Bengel. Die τέκνα der auserwählten, also wie Kyria selbst gläubigen und des ewigen Lebens theilhaftigen Schwester, sind gleich den V. 1. 4 erwähnten τέκνα der Kyria, wirkliche Kinder, nicht Genossen einer Gemeine (Huther). Warum nicht auch von der Schwester selbst Grüße bestellt werden, ist weder zu fragen noch zu sagen; und es bedarf keineswegs so künstlicher Hypothesen, um diese vermeintliche Schwierigkeit zu heben, daß es gerathener scheinen müßte, wie Huther will, die Kyria und ihre Schwester als Gemeinen zu denken.

Auslegung des dritten Briefes.

Die Aufschrift V. 1 Ὁ πρεσβύτερος Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ, ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ, welche in kritischer Hinsicht gar keine Schwierigkeit darbietet — mit den handschriftlichen Titeln dieses dritten Briefes verhält es sich wie bei 2 Joh. — ist auch in exegetischer Beziehung mit 2 Joh. 1 zu vergleichen. Was man außer der hier wiederholten (τῷ ἀγαπητῷ, ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθ. vgl. V. 2. 5. 11) Bezeugung der wahren christlichen Liebesgemeinschaft noch erwartet, nämlich einen Anfangsgruß, ähnlich wie 2 Joh. 3, ist in den ersten Worten des Briefes selbst (V. 2) enthalten, woraus aber nicht folgt, daß V. 2 zur Aufschrift gerechnet werden müsse, wie Bengel u. A. wollten.

V. 2. Ἀγαπητέ, περὶ πάντων εὔχομαί σε εὐοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν, καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή.

V. 3. ἐχάρην γὰρ λίαν ἐρχομένων ἀδελφῶν καὶ μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ, καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς.

V. 4. μειζοτέραν τούτων οὐκ ἔχω χαράν, ἵνα ἀκούω τὰ ἐμὰ τέκνα ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα.

Die Zeugen, welche V. 3 das γάρ ausgelassen haben, wie die Vulgata und mehrere Minuskeln, haben sich nach 2 Joh. 4 gerichtet und die beiden ersten Verse unsers Briefes als Aufschrift bezeichnen wollen. — Das nachdrückliche σύ hinter καθώς ist in A ausgelassen, wahrscheinlich mit Absicht, weil es unnöthig schien. — Statt τούτων V. 4 haben mehrere Minuskelcodices und Versionen (Syr. Ar. Aeth.) das leichtere

ταύτης. In den unmittelbar folgenden Worten schwankt nicht allein die Stellung, indem C liest: χαρὰν οὐκ ἔχω, sondern merkwürdig ist auch die Variante χάριν, für welche Wetstein und Griesbach außer der Vulgata, der koptischen Version und Cod. 7. 35 sogar den Cod. B anführen. Offenbar eine absichtliche Änderung, weil man nach V. 3 das χαράν für überflüssig, vielleicht auch überhaupt für unangemessen hielt. — Am Schlusse von V. 4 ist nach A. B mit Lachmann und Tischendorf, denen auch Huther folgt, ἐν τῇ ἀληθ. zu lesen. Die Auslassung des Artikels (C) ist durch V. 3 veranlaßt.

V. 2. Obwohl der Apostel schon in der Aufschrift V. 1. den Cajus wiederholt seiner Liebe versichert hat, beginnt er doch auch den eigentlichen Brief mit der Anrede Ἀγαπητέ. Diese Häufung der Liebesworte hat vielleicht in der Sorge des Apostels um den Cajus seinen Grund; denn man darf vermuthen (vgl. auch Lücke zu V. 3), daß Cajus krank war, oder eben eine Krankheit überstanden hatte, weil der Apostel seinen Wunsch wegen der leiblichen Gesundheit des Mannes, dessen Seele durchaus wohlbestellt ist, voranstellt. Ist es doch so natürlich, einem Geliebten, welchen man in irgendeiner Bedrängnis weiß, mit doppelter Liebeserweisung entgegenzukommen. Unsere Vermuthung wird insbesondere dann wahrscheinlich, wenn der Ausdruck περὶ πάντων in dem Sinne verstanden wird, welchen Beza, Wolf, J. Lange, Carpzov u. A. annahmen, indem sie περί gleich ὑπέρ erklärten, und welchen Piscator durch seine Conjectur πρὸ πάντων ausdrückte. Die gewöhnliche Erklärung ist dagegen die, daß περὶ πάντων nicht mit εὔχομαι, sondern mit εὐοδοῦσθαι verbunden und „in allen Stücken" übersetzt wird. Luther hat freilich, was die Wortstellung zu fordern scheint, περὶ πάντων mit εὔχομαι verbunden, aber dennoch die Meinung der meisten Ausleger ausgedrückt: „Ich wünsche in allen Stücken, daß Dirs wohlgehe." Das Mißliche dieser besonders von Lücke (2. Aufl.) vertheidigten Auslegung liegt nicht in der Wortstellung allein, auch nicht darin allein, daß das περὶ πάντων nur zu εὐοδοῦσθαι, nicht auch zu ὑγιαίνειν gehö=

ren kann, sondern in beiden Umständen zugleich. Je bedeutender die Bestimmung *περὶ πάντων* nach der kraftvollen Voranstellung erscheint, desto schwieriger ist die Beschränkung auf den Begriff *εὐοδοῦσθαι*, zumal da doch das *ὑγιαίνειν* die genauere Beziehung des *εὐοδοῦσθαι* enthält, wie das auch durch die Schlußworte *καθὼς κτλ.* indicirt wird. Gegen die Erklärung des *περὶ πάντων* als „vor allen Dingen" hat man ein sprachliches Bedenken gehabt. Aber in der That gilt dies gegen die gewöhnliche Erklärung weit mehr. Niemals wird *εὐοδοῦν* oder *εὐοδοῦσθαι* mit *περί* verbunden. Es findet sich das Verbum *εὐοδεῖν* mit *περί* c. accus. construirt, bei Josephus (Archäol. X, 4. 1. vgl. Lücke); dagegen würde man, wenn der gewöhnlich angenommene Sinn („in allen Stücken") hätte ausgedrückt werden sollen, um so mehr das einfache *ἐν πᾶσιν* erwarten, als gerade das *ἐν* am natürlichsten mit *εὐοδοῦν* verbunden wird. Vgl. Gen. 24, 48 *εὐώδωσέ με ἐν ὁδῷ*. Es hat übrigens gar keine Schwierigkeit, das *περὶ πάντων* im Sinne von prae omnibus rebus zu fassen. Die Präposition *περί* c. gen. dient nicht nur bei Dichtern, sondern auch in ganz gewöhnlichen Phrasen und Compositionen (*περιγίγνεσθαι*, übertreffen. *περὶ πολλοῦ*, *περὶ πλείονος*, *περὶ ὀλίγου ποιεῖσθαι*) zur Bezeichnung der Abschätzung, des Vorzugs. Nach Analogie des Homerischen *περὶ πάντων ἔμμεναι ἄλλων* (Il. 1, 287) erklärt sich die Formel *περὶ πάντων εὔχομαι* aus der Vorstellung, daß aus dem Umkreise aller Dinge der bestimmte Wunsch hervortritt. Vgl. überhaupt Kühner, II. S. 292.

Was nun vor allen Dingen der Apostel dem Cajus wünscht, ist die leibliche Wohlfahrt, *εὐοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν*; denn daß es der Seele des Cajus wohl ergeht, weiß der Apostel. Das Verbum *εὐοδοῦν*, wie das verwandte *εὐοδεῖν*, weist auf *εὐοδία* d. h. zunächst *καλὴ ὁδός* (Suidas), dann *εὐπραξία* (Hesychius) zurück. *Εὐοδεῖν* heißt einen guten Weg haben, in Wohlfahrt sich befinden; *εὐοδοῦν* einen guten Weg machen, leiten, wie Hesychius erklärt *εὐοδώσει, κατευθύνει· εὐωδώθη, ἡτοιμάσθη*. Somit kommt das Passivum

εὐοδοῦσθαι im Sinne etwa mit dem intransitiven εὐοδεῖν überein. Der Gebrauch des Wortes εὐοδοῦν ist bei den LXX und im N. T. (Röm. 1, 10. 1 Cor. 16, 2) durchaus naturgemäß. Neben dem activischen εὐοδοῦν steht Gen. 24, 12 die Bestimmung ἐναντίον ἐμοῦ („bereite vor mir einen ebenen Weg"); vgl. 2 Chron. 26, 5 (εὐώδωσεν αὐτῷ ὁ κύριος) Neh. 1, 11. Es findet sich auch das transitivische εὐοδοῦν mit einem persönlichen Objecte, wie Gen. 24, 27 ἐμέ τ' εὐώδωκε ὁ κύριος εἰς οἶκον, oder das. V. 48 εὐώδωσέ με ἐν ὁδῷ ἀληθείας. Abgeleitet ist dann der Sprachgebrauch, nach welchem εὐοδοῦν, mit einem sachlichen Objecte verbunden, bedeutet „etwas gelingen lassen, segnen", wie Gen. 39, 3 ὅσα ἐὰν ποιῇ, κύριος εὐοδοῖ ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ. Diesem zwiefachen Gebrauche des Activums entspricht eine doppelte Art des Sprachgebrauchs bei dem Passivum, indem einmal mit der activischen Vorstellung εὐοδοῦν τινα (jemanden auf gutem Wege leiten) solche passivische Formen correspondiren, in welchen das persönliche Object als Subject erscheint, wie εὐοδωθήσεσθε (2 Chron. 20, 20. Ihr werdet auf gutem Wege geleitet werden, d. h. Ihr werdet wohlfahren, Glück und Segen haben), εὐοδωθήσῃ (2 Chron. 18, 11. Prov. 17, 8. 28, 13. vgl. Röm. 1, 10. 1 Cor. 16, 2.), dann aber auch, entsprechend der Weise, nach welcher ein sachliches Object zu dem Activum gestellt wird, in den passivischen Formen des Verbums diese Sache als Subject vorgestellt, die Person aber, auf welche das εὐοδοῦσθαι sich bezieht, als entfernteres Object, mithin im Dativ, bezeichnet wird, wie 2 Chron. 13, 12 εὐοδώσεται ὑμῖν. 1 Chron. 13, 2. Ein ganz unregelmäßiger Sprachgebrauch würde sich 2 Chron. 18, 14 ἀνάβαινε, καὶ εὐοδώσεις finden, weil hier das Activum εὐοδοῦν den Sinn haben müßte, welcher sonst beständig durch das Passivum εὐοδοῦσθαι ausgedrückt wird; allein man wird an jener Stelle unbedenklich die Emendation εὐοδήσεις statuiren dürfen, wie auch in den Handschriften der classischen Autoren Verwechslungen zwischen εὐοδεῖν und εὐοδοῦν vorkommen (vgl. Schneider s. v.). Johannes wünscht also seinem Cajus vor allen Dingen, daß es

ihm wohlgehn, d. h. wie durch die weitere Bestimmung *καὶ ὑγιαίνειν* epexegetisch erläutert wird, daß er gesund sein möge, nämlich leiblich, gleichwie es der Seele desselben wohl geht. Das Wort *εὐοδοῦσθαι*, welches an sich ganz im Allgemeinen jede Wohlfahrt umschließt, auch die geistige, bedarf der genauern Bestimmung, welche durch das hinzugefügte (*καὶ*) *ὑγιαίνειν* gegeben wird; aber gerade weil so das erste *εὐοδοῦσθαι* seine Beschränkung auf das leibliche Wohlsein gefunden hat, ist es angemessen, daß das geistige Wohlsein, welches freilich einen gleichen Wunsch nicht erheischt, mit demselben Ausdrucke *καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχὴ* anerkannt wird. Das Wohlsein der Seele besteht, wie Oecumenius erklärt: *ἐν τῇ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείᾳ*, oder wie nach V. 3 zu sagen ist darin, daß Cajus die Wahrheit hat — also das ewige Leben in ihr — und in der Wahrheit wandelt.

V. 3. Daß es wirklich um das geistige Leben des Cajus so wohl steht, wie V. 2 gesagt ist, dessen ist der Apostel zu seiner großen Freude (vgl. V. 4. 2 Joh. 4) durch das Zeugnis von Brüdern versichert, welche auf ihrer Reise erprobt hatten, wie jener Mann in der Wahrheit und in der Liebe wandelte (vgl. V. 5. 6). Entsprechend dem Aorist *ἐχάρην*, welcher auf den Zeitpunct zurückweist, da der Apostel das seine Freude bewirkende Zeugnis der Brüder empfing, sind die Participia *ἐρχομένων* und *μαρτυρούντων* imperfectisch zu fassen (Luc. 17, 12. Lücke, de Wette, Huther). Über das *μαρτυρεῖν* mit folgendem Dativ der Sache oder der Person, worauf das Zeugnis gerichtet ist, vgl. V. 6. 12. Joh. 3, 26. 5, 33. 18, 37.

In der Erklärung der Worte *μαρτ. σου τῇ ἀληθείᾳ, καθὼς κτλ.* sind die Ausleger bei aller scheinbaren Verschiedenheit doch wesentlich eines Sinnes. Die ältern, welche das erste *ἀλήθεια* meist durch sinceritas wiedergeben (C. a Lapide, Beza, Er. Schmidt, J. Lange u. A.), haben richtig erkannt, was die neuern bestimmter ausgesprochen haben (Lücke, Huther; vgl. schon Grotius, Heumann), daß die Wahrheit in subjectiver Beziehung gemeint ist, indem die letzten

Worte καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς genauer erläutern, wie die lebendige Wahrheit, das ächte Christenthum des Cajus sich darstellt, nämlich durch einen der Wahrheit entsprechenden Wandel (vgl. 2 Joh. 4). So sind diese letzten Worte καθὼς nicht als ein dem Zeugnisse der Brüder hinzugefügtes Zeugnis des Apostels, sondern als Inhalt dieses brüderlichen Zeugnisses, als Explication der Formel μαρτ. σου τῇ ἀληθείᾳ zu nehmen (Schlichting, Grotius, Bengel, Lücke, Brückner, Huther). Nicht ohne Absicht schreibt aber Johannes, indem er das Zeugnis der Brüder wiedergiebt, die ausdrückliche Anrede σύ, bei welcher der Gegensatz zum Diotrephes (V. 9 fll.) verstanden werden muß (Bengel, Sander).

V. 4. Hatte der Apostel V. 3 dem Cajus gesagt, wie er mit großer Freude gehört habe, daß dieser in der Wahrheit wandele, so spricht er nun seine bei diesem besonderen Falle sich geltend machende Gesinnung überhaupt aus, wie er nämlich keine größere Freude habe, als diese, daß seine Kinder in der Wahrheit wandeln. — Die Form μειζοτέραν hat ebenso wenig Schwierigkeit wie der Ausdruck μειζ. τούτων — ἵνα. In der classischen (Kühner I. S. 375) und in der neutestamentlichen Gräcität (Ephes. 3, 8. Winer, S. 67) finden sich Comparationsformen, die von Comparativen und Superlativen gebildet sind; mit Unrecht urtheilt also Camerarius, daß das Wort μειζοτέραν ungriechisch sei (βαρβαρίζει ἡ λέξις). Schon Er. Schmidt und Grotius haben die doppelte Comparation, in welcher die Vorstellung noch mehr gehoben erscheint, richtig gewürdigt. Vgl. auch Lücke und Huther. Für unjohanneisch (de Wette) ist aber das Wort, weil es sonst bei Johannes sich nicht findet, noch nicht auszugeben; man müßte sonst es für bedenklich halten, daß Johannes, welcher sonst von einer „größten" Freude oder einer „größten" Liebe redet, hier einmal eine „allergrößte" Freude nennen könnte. — Die Formel μειζοτ. τούτων — ἵνα, welche Joh. 15, 13 eine Parallele hat, ist von den ältern Auslegern meistens unrichtig erläutert, denn weder ist zu τούτων der Begriff χαρῶν zu verstehn (Beza, Bengel, Sander), noch ist

vor ἵνα ein ἤ zu ergänzen (Er. Schmidt), noch ist ἵνα gleich ὅτε zu nehmen (Beza, Aretius). In der gesammten Gräcität (vgl. Kühner, II. S. 48. Winer, S. 152) ist es durchaus nicht ungewöhnlich, daß die neutrale Pluralform ταῦτα auf einen einzigen Begriff bezogen wird, welcher so in seiner Allgemeinheit, nach seinem gesammten Umfange, vorgestellt wird. Die umgekehrte Anwendung derselben Raison findet da statt, wo ein in der Neutralform des Plurals ausgedrücktes Subject mit einem Singular des Verbums verbunden wird. Die Partikel ἵνα ist aber mit dem Demonstrativum τούτων in ganz ähnlicher Weise, wie so oft bei Johannes, construirt (vgl. Bd. I. S. 136 fl.), was an unserer Stelle nur deshalb nicht immer erkannt ist, weil das Demonstrativum in der Pluralform und noch dazu im Genitiv der Comparation erscheint. Der Sinn des ganzen Ausdrucks ist einfach also anschaulich zu machen: dies ist die größte Freude, welche ich habe, daß — (αὕτη, oder auch ταῦτα ἐστὶν ἡ χαρὰ ἡ μεγίστη — ἵνα). Vgl. auch Lücke, Huther.

Zu den Kindern, an deren Wandel in der Wahrheit der Apostel seine allergrößte Freude hat, wird auch Cajus gerechnet, von dem es jedoch völlig zweifelhaft ist, ob er durch Johannes oder einen andern Apostel bekehrt sei. Überhaupt ist, wie Huther richtig bemerkt, der Begriff der Kinder auf alle die auszudehnen, welche der väterlichen Seelsorge des Apostels anvertraut sind. Alle Glieder seiner Gemeinen sind seine Kinder.

V. 5. Ἀγαπητέ, πιστὸν ποιεῖς ὃ ἐὰν ἐργάσῃ εἰς τοὺς ἀδελφούς, καὶ τοῦτο ξένους,

V. 6. οἳ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ ἐνώπιον ἐκκλησίας, οὓς καλῶς ποιήσεις προπέμψας ἀξίως τοῦ θεοῦ.

V. 7. ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθαν μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν.

V. 8. ἡμεῖς οὖν ὀφείλομεν ὑπολαμβάνειν τοὺς τοιούτους, ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ.

Die Lesart ἐργάσῃ V. 5 ist durch B C G J al. so gesichert, daß Lachmann nicht recht that, das ἐργάζῃ des Cod. A in den Text zu nehmen. Dies Präsens ist offenbar wegen

des vorhergehenden ποιεῖς geschrieben (vgl. Huther). Es ist aber offenbar die in der aoristischen Form liegende Nebenbeziehung verwischt, so daß der Conj. aor., hier nach ἄν, dem Conj. praes. gleich steht, wie z. B. Matth. 6, 2. 2 Tim. 2, 4 u. s. w. nach Absichtspartikeln. — Mit Recht haben Lachmann und Tischendorf die durch ABC al. Vulg. und andere Versionen bezeugte Lesart καὶ τοῦτο ξένους der Recepta καὶ εἰς τοὺς ξέν., für welche G J al. sprechen, vorgezogen. Wahrscheinlich ist diese Variante daraus entstanden, daß man ausdrücklich gesagt sein lassen wollte, daß einheimische wie fremde Brüder von Cajus Wohlthaten empfingen. Barth. Petrus stellt deshalb die gute Lesart der Vulgata hinter der Recepta zurück. — V. 6. Die Recepta ποιήσεις προπέμψας ist nach überwiegenden Zeugen von Lachmann und Tischendorf gebilligt. Vielleicht beruht die Variante bei C ποιήσας προπέμψεις nur auf einem Versehn, vielleicht ist sie eine Erleichterung; jedenfalls ist dieselbe ebenso wenig berechtigt wie die nur von einigen Minuskeln vertretene Variante ποιεῖς προπέμψας (vgl. Wetstein) oder die Conjectur des H. Grotius ἐποίησας προπέμψας, deren Sinn merkwürdigerweise schon Luther in seiner Übersetzung „Du hast wohl gethan" ausdrückte. — V. 7. Zu ὀνόματος (A C Recepta, Lachmann, Tischendorf) fügt B die Erklärung αὐτοῦ. Auch in den richtigen Text der Vulgata gehört das ejus nicht hinein. — Statt ἐθνῶν, welches nach G J in der Recepta steht, ist mit Recht von Lachmann und Tischendorf ἐθνικῶν, nach ABC geschrieben. R. Bentley conjicirte ἐκκλησιῶν. — V. 8. Die Recepta ἀπολαμβάνειν hat im Vergleich mit der durch ABC geschützten Lesart ὑπολαμβάνειν, welche von Lachmann und Tischendorf adoptirt ist, gar keinen Grund. —

V. 5. 6. Das allgemeine Lob, welches V. 3. 4 nach dem Zeugnisse der reisenden Brüder dem Cajus wegen seines Wandels in der Wahrheit gezollt war, erhält hier die besondere Beziehung auf die Gastfreundlichkeit des Mannes. Diese besondere Erweisung der ächten, in der Wahrheit gegründeten

Liebe des Cajus hatten die reisenden Brüder erprobt und vor der Gemeine des Apostels gerühmt. Mit dem Lobe der schon geübten Gastfreundschaft verbindet aber der Apostel (V. 6b. 7. 8) eine neue Empfehlung jener Brüder, welche noch einmal durch des Cajus Wohnort kommen werden.

Schon durch die innere Beziehung, in welcher das πιστὸν ποιεῖς zu dem Begriffe des Wandelns in der Wahrheit (V. 3. 4) und in der Liebe (V. 6) steht, ist der wesentliche und von allen Auslegern gleicherweise anerkannte Sinn jenes Ausdrucks bestimmt; und es erscheint im Grunde gleichgültig, ob man mit Oecumenius das πιστόν erklärt ἄξιον πιστοῦ ἀνδρός (vgl. Beda, Barth. Petrus, C. a Lapide, Tirinus, Beza, Aretius, Schlichting, Wolf, J. Lange, Heumann, Carpzov, S. G. Lange, Lücke u. A.), oder mit Bengel und de Wette fidele facis, facis quiddam quod facile a te pollicebar mihi et fratribus, „was dem christlichen Vertrauen der gerechten Erwartung entspricht", denn in der That ergiebt sich diese zweite Beziehung aus jener ersten, wie denn auch Huther beides verbindet: treu d. h. dem christlichen Berufe entsprechend. Doch ist die von Bengel und de Wette statuirte Beziehung zu speciell, da vielmehr nach dem Zusammenhange das, was Cajus an den fremden Brüdern thut (ἐργάσ. εἰς vgl. Matth. 26, 10), als eine Erweisung seiner πίστις oder der in ihm lebendig vorhandenen und in der ἀγάπη sich auswirkenden ἀλήθεια gelobt wird. Das Glaubens- und Liebeswerk des Cajus verdient um so mehr diese Anerkennung von Seiten des Apostels, weil es an fremden Brüdern geschieht. Dies hebt der Apostel ausdrücklich hervor durch die Formel καὶ τοῦτο (vgl. Phil. 1, 28. Ephes. 2, 8. 1 Cor. 6, 6). Freilich wenn auch menschlicherweise die fremden Brüder unserer Liebe ferner zu stehn scheinen, so sind doch christlicherweise alle Brüder einander gleich nahe; eine Liebe umschlingt sie alle, wie sie in einer Wahrheit alle stehn, so daß die christliche φιλοξενία als eine wesentliche Erweisung der christlichen ἀγάπη erscheint (Röm. 12, 13. Hebr. 13, 2. 1 Petr. 4, 9. 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 8).

Bei dem V. 5 dem Cajus gezollten Lobe hat der Apostel insbesondere das im Auge, was derselbe an den V. 6 ausdrücklich genannten fremden Brüdern gethan hat; deshalb fährt der Apostel V. 6 fort: οἵ ἐμαρτύρησαν κτλ. Man kann also nicht mit de Wette (vgl. auch Lücke) sagen, daß durch οἵ V. 6 aus der generischen Vorstellung der ξένοι die concrete Vorstellung einiger herausgenommen werde, und noch weniger, daß hernach mit οὓς andere bezeichnet seien, als die οἵ ἐμαρτ. (vgl. dagegen auch Huther). Zu der letztern Annahme ist gar kein Grund; was das Erstere betrifft, so lautet V. 5 allerdings ganz allgemein, aber der Zusammenhang ergiebt die besondere Beziehung.

Die fremden Brüder, welche von Cajus hergekommen waren, hatten die Liebe desselben, die sie in seiner Gastfreundlichkeit erfahren, gerühmt, und zwar ἐνώπιον ἐκκλησίας, angesichts der Gemeine, natürlich derjenigen, in welcher der Apostel sich befand (Piscator, Grotius, J. Lange, Sander, Huther). Man braucht die Öffentlichkeit dieses Zeugnisses nicht einmal mit Bengel zu erklären: Publice commemorabantur exempla, ad hortandum, sondern es genügt die einfache Annahme, daß die fremden Brüder, Evangelisten nach V. 7, vor der johanneischen Gemeine von ihrer Reise erzählten (vgl. AG. 14, 27), wobei nichts natürlicher war als die rühmliche Erwähnung der bei Cajus genossenen Liebe.

Weil nun diese Brüder wiederum durch des Cajus Wohnort reisen werden, empfiehlt sie der Apostel von neuem der Unterstützung desselben: οὓς καλῶς ποιήσεις προπέμψας ἀξίως τοῦ θεοῦ. Nach dieser richtigen Lesart gehören die Worte οὓς . . . προπέμψας ἀξίως τ. θ. als ergänzende Bestimmung — daher das Participium (vgl. Kühner II. S. 361) — zu dem Verbum καλῶς ποιήσεις: „welche auf Gottes würdige Weise befördernd Du wohlthun wirst“. Wesentlich derselbe Sinn, aber auf leichtere Weise, weil das Part. aor. προπέμψας auf den ersten Blick Anstoß erregt, wird durch die Variante ποιήσας προπέμψεις ausgedrückt: „welche Du, nachdem Du ihnen wohlgethan hast, auf Gottes würdige Weise befördern

wirst." Jedenfalls gehört nach beiden Lesarten das ἀξίως τοῦ θεοῦ zu dem Begriffe προπέμπειν, das καλῶς aber zu ποιεῖν; und es ist ganz verkehrt, wenn Carpzov, indem er vor ἀξίως ein καί supplirt, zwei Bestimmungen zu ποιεῖν gewinnen will, καλῶς καὶ ἀξίως τ. θ. Eine gewisse Schwierigkeit bietet aber die am besten bezeugte Lesart ποιήσεις προπέμψας; das Part. aor. nämlich ist hier nicht in ganz gleicher Weise wie z. B. Marc. 13, 13 (Lücke), im Sinne eines Fut. exacti zu verstehn, weil dort das Gerettetwerden (σωθήσεται) wirklich erst eintritt, nachdem das Ausharren geschehn sein wird (ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος), während nach unserer Stelle in der That das καλῶς ποιεῖν eben in dem προπέμπειν stattfinden soll. Huther hat diese Schwierigkeit gefühlt und deshalb gesagt, auch dem Fut. ποιήσεις sei eine in das Fut. exact. übergehende Bedeutung beizulegen. Aber ist das grammatisch möglich? Richtiger möchte es wohl sein, die aoristische Form aus der Vorstellung zu erklären, daß die gute That darin bestehn wird (καλ. ποιήσεις. Fut.), daß Cajus die Brüder würdig befördert haben wird (προπέμψας. Aor. d.h. Fut. exact.). So enthält der Ausdruck καλῶς ποιήσεις eine, wie Bengel treffend sagt, morata formula hortandi; die gewisse Erwartung und der befehlende Ton in der Form des Futurums (vgl. Kühner II. S. 82) wird wiederum gemildert durch den Begriff καλῶς ποιεῖν selbst (AG. 10, 33. Phil. 4, 14). An die Pflicht der Liebe (vgl. V. 8 ὀφείλομεν) wird mit liebreichem Worte erinnert.

Was nun der Apostel von dem Cajus erwartet ist dies, daß er die reisenden Brüder „befördern" werde, προπέμπειν, d. h. cum viatico dimittere (Grotius, Bengel), überhaupt zur Weiterreise ihnen behülflich sein werde (Tit. 3, 13. 1 Cor. 16, 11. Lücke, Huther), und zwar ἀξίως τοῦ θεοῦ. Diese Bestimmung wird erklärt ut id Deo placeat et ut Dei gloria ista deductione amplificetur (J. Lange, Heumann), oder sicut Deo debemus (Grotius, nach Col. 1, 10. 1 Theff. 2, 12), oder endlich „mit aller Sorgfalt und Liebe, die das Werk Gottes, das jene Brüder betrieben, erfordert" (Lücke, Sander,

de Wette, Huther). Mit Recht wird in dieser letzten Erklärung die Beziehung, inwiefern das Gemeinte Gottes würdig sei, hervorgehoben; 1 Thess. 2, 12 liegt z. B. diese genauere Bestimmung darin, daß der Ruf Gottes zu einer Pflicht geltend gemacht ist, während in dem Zusammenhange unserer Stelle (vgl. V. 7. 8) die reisenden Brüder als solche erscheinen, denen das Wort des Herrn gilt: Wer Euch aufnimmt, der nimmt mich auf (Beza, Bengel). Sie reisen als Prediger der Wahrheit, also als Diener und Boten Gottes.

V. 7. 8. Dies wird V. 7 ausdrücklich hervorgehoben, und hierauf die Verpflichtung aller Gläubigen zur thätigen Beihülfe gegründet, V. 8.

Die Auslegung von V. 7 ist insofern zwiespältig, als man das ἐξῆλθαν entweder von einem freiwilligen Ausziehn, um das ὄνομα zu predigen (ὑπὲρ τ. ὀνόμ.), oder von einem gezwungenen Ausziehn, d. h. davon, daß um des bekannten ὄνομα willen die Brüder verjagt worden seien, verstanden hat. Die Ausleger, welche der letztern Meinung sind, verbinden meistens das ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν mit ἐξῆλθαν, indem sie dann die Worte μηδὲν λαμβάνοντες so deuten, daß die Heiden den von ihnen vertriebenen Christen nicht gestattet hätten, etwas von ihrem Eigenthum mitzunehmen (ejecti, nihilque secum asportaverunt, omnibus rebus spoliati. Carpzov. Vgl. Beza, Er. Schmidt, Wolf, Bengel). Jedoch haben andere Ausleger auch bei der Construction von ἀπὸ τ. ἐθν. mit λαμβ. denselben Sinn ausgedrückt (N. de Lyra, Heumann). H. Grotius, welcher das ἐξῆλθαν gleichfalls auf eine Vertreibung bezieht — aber durch Juden: a Judaea ejecti sunt per Judaeos incredulos ob Christum — und dabei das μηδ. λαμβ. ἀπὸ τ. ἐθν. deutet: potuerant in ista calamitate adjuvari misericordia τῶν ἔξω, sed maluerunt omnia Christianis debere, nähert sich einigermaßen der von den Meisten angenommenen, neuerlich von Lücke vollkommen gerechtfertigten Auslegung, nach welcher das ἀπὸ τ. ἐθν. mit μηδ. λαμβ. construirt (vgl. Matth. 17, 25), das ἐξέρχεσθαι aber von dem freiwilligen Ausziehn (AG. 15, 40) um der Verkün=

digung des ὄνομα willen verstanden wird, so daß sich der Sinn ergiebt, daß jene reisenden Brüder bei ihrer Missionsthätigkeit unter den Heiden von diesen nichts nehmen, also an die Liebe der christlichen Brüder gewiesen werden müssen. Für diese Auslegung spricht die Einfachheit der Construction, der Ausdruck, sowohl das ἐξέρχεσθαι als auch das λαμβάνειν, und der Zusammenhang (vgl. V. 8 συνεργ. τ. ἀληθ.). Die Präposition ὑπέρ bezeichnet, wie Röm. 1, 6. Joh. 11, 4, den bei dem Ausziehn vorschwebenden Zweck, nämlich das ὄνομα bekannt zu machen. Ob nun dies ὄνομα auf Gott zu beziehn sei, wie die Variante αὐτοῦ anzeigt (Schlichting, Bengel, Mayer), oder auf Christum, kann nicht aus alttestamentlichen Parallelen (vgl. Lev. 24, 11, welche Stelle neben Jac. 2, 7 von Bengel angezogen ist), sondern nur auf Grund der christlichen Denkweise entschieden werden. Nach dieser aber ist ohne Zweifel der Name Christi gemeint, wie auch Jac. 2, 7. AG. 5, 41 (vgl. Ignat. Ep. ad Ephes. 3. 7. ad Philad. 10. δοξάσαι τὸ ὄνομα). So haben die meisten Ausleger, Beda, Grotius, Lücke, Huther u. A. geurtheilt.

Indem der Apostel hinzufügt μηδὲν λαμβ. ἀπὸ τ. ἐθνικῶν, hebt er den besondern Grund, auf welchem für die Gläubigen die Verpflichtung zur Unterstützung der reisenden Evangelisten ruht (V. 8), ausdrücklich hervor. Es ist hiebei nicht gleichgültig, daß er μηδέν, nicht οὐδέν, schreibt. Mit dem letztern Ausdrucke würde das einfache Factum, daß jene Brüder nichts nehmen, hingestellt; aber der Ausdruck μηδὲν λαμβ. schiebt dies Factum gleichsam in die Vorstellung der Leser, wie es als Gegenstand des Bedenkens für den Apostel selbst erscheint. So wird der innere Zusammenhang angedeutet: weil es sich so verhält, daß jene nichts nehmen, deshalb sind wir schuldig u. s. w. Das Participium λαμβάνοντες kann nicht, als Partic. imperf. auf die Zeit des Ausgehns zurückblicken, denn es versteht sich von selbst, daß die Brüder, als sie auszogen, nämlich aus ihrer christlichen Gemeine und Heimath, von den Heidnischen nichts empfangen oder mitnehmen konnten; es wird vielmehr dargestellt, wie sich nun, nach-

dem sie ausgezogen sind, die Sache verhält. Darum wird auch V. 8 die entsprechende gegenwärtige Pflicht der Gläubigen überhaupt geltend gemacht. Die reisenden Brüder haben, wie Huther treffend sagt, die Maxime, von den Heidnischen (ἐθνικός. vgl. Matth. 5, 47. 18, 17) nichts, keine Unterstützung, zu nehmen. Sie geben umsonst, was sie umsonst empfangen haben (vgl. Matth. 10, 8. Piscator, Schlichting, J. Lange, Lücke). Ähnlich hielt es Paulus, wenn er von einigen Gemeinen seinen leiblichen Unterhalt nicht annahm, den er von andern unbedenklich sich reichen ließ. Anders liegt allerdings (vgl. Huther) diese Sache insofern, als Paulus von christlichen Gemeinen redet (2 Cor. 11, 7 fll. 12, 16. 1 Cor. 9, 18. 1 Theſſ. 2, 9), hier aber von Heiden, denen der Name Christi erst gepredigt wird, die Rede ist. Indessen die bestimmende Rücksicht ist in beiden Fällen ähnlich; den Heiden gegenüber war es höchst nothwendig, jeden Schein eines selbstsüchtigen Interesses zu entfernen. So unterschieden sich an einem sogleich stark in die Augen fallenden Puncte die Boten des Evangeliums von den Mathematicis, Astrologis und andern derartigen Umläufern, die mit religiösen Dingen Geschäfte machten.

Wenn nun aber von den Heidnischen die umreisenden Evangelisten nichts empfangen, so haben eben deshalb die christlichen Brüder die Pflicht (ὀφείλ. vgl. 1 Joh. 2, 6), solche Prediger der Wahrheit zu unterstützen um so der Wahrheit selbst Vorschub zu leisten. Mit starkem Nachdruck steht in diesem Gedankengange das ἡμεῖς V. 8, im Gegensatze zu den ἐθνικοῖς, voran (vgl. auch Huther). Sich selbst schließt natürlich der Apostel in vollem Ernste ein; es ist eine wesentliche Christenpflicht, die er geltend macht *). Auf eine feine Weise markirt der Apostel den Zusammenhang zwischen V. 8 und V. 7 durch den Anklang des ὑπολαμβάνειν an das vorangehende μηδὲν λαμβάνοντες. Schon Carpzov (vgl. auch

*) Die Pflicht, am Werke der Mission sich zu betheiligen. Vgl. Röm. 10, 13 fll.

Huther) hat hier eine elegans antanaclasis gefunden. Das Wort ὑπολαμβάνειν soll, wie es scheint, durch die Variante ἀπολαμβάνειν erklärt werden. Dieses, welches gleichfalls in der hier statthaften Bedeutung im N. T. nicht vorkommt, wird von Oecumenius und Theophylact durch ἀναλαμβάνεσθαι und ὑποδέχεσθαι erläutert und mit Berufung auf Ps. 16, 12 (wo ὑπολαμβάνειν steht) in dem Sinne gedeutet, daß man nicht warten solle, bis man um gastfreundliche Hülfe angesprochen werde, sondern daß man dieselbe dem Bedürftigen entgegentragen müsse. Aber dieses besondere Moment liegt nicht in dem Worte an sich, welches sowohl die gastfreundliche Aufnahme (vgl. 2 Joh. 10 λαμβ. εἰς οἰκίαν) als auch überhaupt jede Unterstützung bezeichnet (Strabo p. 653: οἱ εὔποροι τοὺς ἐνδεεῖς ὑπολαμβάνουσι. Vgl. Schneider, Lex. Supplementband s. v.), so daß in dem ὑπολαμβάνειν nicht nur das Beherbergen, sondern auch das Weiterbefördern (προπέμπειν V. 6) der reisenden Brüder enthalten ist. Der Zweck solcher Unterstützung ist aber: ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ, auf daß wir Mitarbeiter werden für die Wahrheit. Jene reisenden Prediger weihen ihre Arbeit der einen göttlichen Wahrheit; wir werden durch unsere Unterstützung derselben Gehülfen oder Theilnehmer an ihrem Werke. Es versteht sich von selbst, daß nicht von einem ἔργον der Wahrheit die Rede ist, daß also der Dativ τῇ ἀληθείᾳ nicht von dem σύν in συνεργοί abhängen kann, wie die Vulgata (cooperatores veritatis. Vgl. auch Luther, Bengel u. A.) ausdrückt; vielmehr bezeichnet der Dativ τῇ ἀληθείᾳ den Gegenstand, welchem die Arbeit der Prediger, deren Mitarbeiter die unterstützenden Gläubigen werden sollen, gewidmet ist (vgl. Brückner, Huther). Andere Ausdrucksweisen für dieselbe Vorstellung finden sich 1 Thess. 3, 2: συνεργὸν ἡμῶν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. 2 Cor. 8, 23: κοινωνὸς ἐμὸς καὶ εἰς ὑμᾶς συνεργός. Col. 4, 11: συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τ. θ.

V. 9. Ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ· ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρέφης οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς.

V. 10. διὰ τοῦτο, ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω αὐτοῦ τὰ ἔργα

ἃ ποιεῖ λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς, καὶ μὴ ἀρκούμενος ἐπὶ τούτοις οὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοὺς βουλομένους κωλύει καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει.

V. 11. Ἀγαπητέ, μὴ μιμοῦ τὸ κακόν, ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν. ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν· ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν.

V. 12. Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπ᾽ αὐτῆς τῆς ἀληθείας· καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν, καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν.

Die von Lachmann und Tischendorf aufgenommene Lesart ἔγραψά τι V. 9 hat die besten Zeugen, ABC al., für sich. Das τι ließ man als überflüssig weg. Doch ist es auch noch in der Variante ἔγραψα ἄν τι (vgl. Mill, Wetstein) erhalten. Aber neben dieser Variante findet sich auch die andere, etwas besser bezeugte: ἔγραψα ἄν (scripsissem forsitan. Vulgata), welche daher entstanden ist, daß man den Apostel entweder nicht sagen lassen wollte, er habe vergebens geschrieben, oder daß man — wenn man den hier gemeinten Brief nicht in 1 Joh. oder 2 Joh. finden mochte — nicht gern anerkannte, es sei ein Brief des Apostels verloren gegangen. So will noch C. a Lapide die Übersetzung der Vulgata rechtfertigen und ein ἄν suppliren: quia nullae exstant S. Joannis epistolae. — Wenn V. 10 zwischen φλυαρῶν und ἡμᾶς bei C ein εἰς sich eingeschoben findet, so soll dies vielleicht andeuten, daß die schlechten Reden wohl gegen den Apostel gerichtet werden, aber ihn nicht treffen. — Die gleichfalls von C vertretene Variante τ. ἐπιδεχομένους statt τοὺς βουλομένους (AB) ist eine Erklärung. Auch in den Handschriften der Vulgata findet sich neben qui cupiunt die Lesart qui suscipiunt. — Nach den besten Zeugen ist V. 11 das δέ, welches die Recepta hinter ὁ hat, zu verwerfen. Vgl. 1 Joh. 3, 2. 8. 5, 20. — V. 12. Vor τῆς ἀληθείας hat jedenfalls C, vielleicht auch A, eingeschoben: τῆς ἐκκλησίας καί. Ohne Zweifel eine Erklärung, da das bloße τῆς ἀληθείας zu dunkel schien. — Statt οἶδας, der von Lach-

mann nach ABC. Vulg. al. mit Recht adoptirten Lesart hat Tischendorf das viel schlechter beglaubigte *οἴδατε* der Recepta gebilligt. Es findet sich auch (vgl. Mill, Wetstein) das, wie es scheint, aus Joh. 21, 24 sinnlos herübergenommene *οἴδαμεν*. Für die Lesart *οἴδατε* kann man sagen (vgl. Huther), daß dieselbe, weil der Brief an den Cajus allein gerichtet ist, Anstoß erregt haben und deshalb mit *οἶδας* vertauscht sein möge. Allein die Zeugen sind entschieden gegen *οἴδατε*, was auch vielleicht deshalb gesetzt wurde, weil es passend schien, wenn der Apostel sich nicht nur auf das Wissen des Cajus, sondern auf das aller seiner Freunde und Gemeinegenossen berief.

Etwas Ähnliches wie an den Cajus hat der Apostel auch an die Gemeine, in welcher Cajus lebt, geschrieben; aber von diesem Briefe ist keine Wirkung zu hoffen, weil der ehrgeizige Diotrephes so wenig auf den Apostel giebt, daß er böse Reden gegen denselben führt und die Gastfreundschaft an den reisenden Brüdern nicht allein selbst nicht übt, sondern auch Andere, welche dazu willig sind, daran hindert, V. 9. 10. Indem der Apostel ankündigt, daß er bei seiner bevorstehenden Ankunft dies Verfahren rügen werde (V. 10), ermahnt er den Cajus, daß er nicht das Böse, sondern das Gute nachahmen und so als ein wahres Kind Gottes, voll lebendiger Gotteserkenntnis, sich darstellen solle, V. 11. Endlich, V. 12, wird — wie es scheint, in erfreulichem Gegensatze zu den Klagen über Diotrephes und als ein Vorbild im Guten — ein Demetrius mit den besten Zeugnissen empfohlen.

V. 9. Den Brief, welchen der Apostel an die Gemeine geschrieben hat — nämlich in welcher Cajus lebt (Piscator, de Wette, Sander, Huther u. A.), nicht illius loci, unde exierunt v. 7, wie Bengel meinte, der hier eine occupatio findet, ne Cajus dicat, cur itur ad nos? — jenen, für uns verlorenen Brief bezeichnet der Apostel selbst als einen unbedeutenden: *ἔγραψά τι*, etwas, etwas Weniges habe ich geschrieben (vgl. Lücke, Huther); vielleicht eben deshalb, weil er unter den obwaltenden Umständen die Erfolglosigkeit seines

Schreibens voraussehen konnte. In der Form eines beschränkenden Gegensatzes (ἀλλά. Vgl. Kühner II, S. 436) führt Johannes an, was die Absicht seines Schreibens an die Gemeine hindert: ἀλλ᾽ ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρέφης οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς. Aus Ehrgeiz also widerstrebt Diotrephes dem Apostel. Diotrephes war nicht ein insolens haeresiarcha, sondern ein ambitiosus, wie schon gegen Beda mit Recht von C. a Lapide bemerkt ist. Er wollte die Gemeine leiten, nicht Johannes sollte es thun. Der Ausdruck φιλοπρωτεύων wird schon von dem Scholiasten I treffend erläutert: ὁ ὑφαρπάζων τὰ πρωτεῖα. Wetstein hat Stellen aus Classikern, in welchen τὸ φιλόπρωτον neben ἡ ἐπιθυμία τῆς τυράννιδος u. dgl. erscheint. Von dem Begriffe des πρωτεύειν hängt der Genitiv αὐτῶν, womit die Glieder der ἐκκλησία bezeichnet sind, ab (Kühner II, S. 197). — Aus der Sucht, der Erste in der Gemeine zu sein, geht die Widersetzlichkeit des Mannes gegen den Apostel hervor: οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς. Der Ausdruck ἐπιδέχεσθαι findet sich V. 10 in der eigentlichen Bedeutung „an= oder aufnehmen", womit zunächst das λαμβάνειν εἰς οἰκίαν 2 Joh. 10, dann aber auch das ὑπολαμβάνειν überhaupt 3 Joh. 8 gemeint ist. Die uneigentliche Bedeutung, „gelten lassen", welche das Wort V. 9 hat, kommt auch in der classischen Grācität vor (vgl. Lücke, de Wette, Huther). In dem ἡμᾶς will Huther mit Recht die persönliche Vorstellung festhalten; alles was die Ausleger zur Umschreibung dieses ἡμᾶς sagen (epistolam nostram. N. de Lyra. monita nostra, συστατικάς nostras. Grotius, J. Lange. nostrum apostolatum, nostram auctoritatem, nostros fratres, nostras literas, nostra praecepta. C. a Lapide. Vgl. Tirinus, Barth. Petrus, Heumann, Lücke, de Wette), liegt in der persönlichen Vorstellung anschaulich zusammengefaßt. Es ist auch die Beiseitsetzung der apostolischen Erinnerungen und Anordnungen nicht denkbar ohne die Verachtung der apostolischen Persönlichkeit selbst. So war es bei Paulus in Galatien und in Corinth der Fall; so schildert auch Johannes die Sache weiter V. 10.

V. 10. Die V. 9 erwähnte hochmüthige Widersetzlichkeit des Diotrephes gegen den Apostel, durch welche sein Schreiben an die Gemeine wirkungslos gemacht wird, soll, wenn der Apostel selbst gekommen sein wird, die Ursach sein, die bösen Werke jenes Mannes zu rügen. In diesem Zusammenhange fährt der Apostel mit διὰ τοῦτο fort und stellt, nicht ohne Absicht, das ἐὰν ἔλθω voran (vgl. über dies ἐάν 1 Joh. 2, 28). Nach V. 14 hofft er alsbald in der Gemeine des Diotrephes und des Cajus zu erscheinen; dann will er die Ungebühr jenes Mannes rügen und so beseitigen. Zu dem Verbum ὑπομνήσω, welches auch 2 Tim. 2, 14 ohne den Accusativ der Person, der etwas in Erinnerung gebracht wird (vgl. Joh. 14, 26. Tit. 3, 1), sich findet, ist ein αὐτόν nicht zu ergänzen und noch weniger darf das αὐτοῦ in αὐτόν, wie Pricäus conjicirte, verwandelt werden; vielmehr scheint, wie auch Huther andeutet, der Apostel sagen zu wollen, nicht allein daß er dem Diotrephes seine Verkehrtheit unter die Augen stellen werde, sondern überhaupt daß er des Mannes Benehmen, durch welches öffentliches und allgemeines Ärgernis gegeben ist, strafen werde. Indem die besondere Beziehung, welche in dem αὐτόν liegen würde, fehlt, wird die allgemeinere dem Zusammenhange entsprechende Beziehung angezeigt; doch ist nicht mit Paulus τὴν ἐκκλησίαν zu ergänzen, weil (vgl. auch Huther) keineswegs die ganze Gemeine mit Diotrephes eines Sinnes war und deshalb von der Rüge des Apostels nicht getroffen werden konnte. Es ist nichts zu ergänzen, sondern der Ausdruck ist in seiner Allgemeinheit zu belassen: Ich will seine Werke rügen. Schon Beda hat in dieser Hinsicht richtig umschrieben: in omnium notitiam manifestius arguendo producam. — Der Begriff des Wortes ὑπομιμνήσκειν, welches eigentlich das lehrende Erinnern bedeutet (vgl. Joh. 14, 26. 2 Tim. 2, 14. Tit. 3, 1. 2 Petr. 1, 12), erhält hier durch den Zusammenhang das Moment des Rügens oder strafenden Vorrückens (vgl. Lücke, Huther u. A.). Dem Sinne nach erklärt schon N. de Lyra richtig: arguam, puniam. Weniger treffend sagt Bengel: notabo ita ut sentiat, animadvertam.

Als Object seiner Rüge nennt der Apostel τὰ ἔργα ἃ ποιεῖ (vgl. 2 Joh. 11), welche darin bestehn, daß Diotrephes nicht nur den Apostel mit bösen Reden verunglimpft, sondern auch die gastliche Aufnahme der reisenden Brüder weigert und hindert. Die alten Ausleger (Beda, Oecumenius; vgl. auch Whitby) bemerken also mit Recht, daß der Apostel nicht rein persönliche Beleidigungen, welche zu verzeihen Pflicht gewesen wäre, sondern solche Vergehen zu rügen habe, welche für den Frieden und das Heil der Kirche gefährlich seien.

Das Wort φλυαρεῖν — ein Intransitivum, welches aber leicht die transitivische Beziehung auf ein bestimmtes Object annimmt (vgl. Kühner II, S. 9) — wird von Eustathius (zu Il. XXI, 361. bei Raphel zu u. St.) erklärt: τὸ ἐν οὐ δέοντι λόγους προϊέναι φλυεῖν λέγεται καὶ φλυαρεῖν. Im N. T. kommt sonst nur noch das Adjectiv φλυαρός vor (1 Tim. 5, 13). Den ganzen Ausdruck λόγ. πονηρ. φλυαρῶν erläutert Oecumenius durch λοιδορῶν, κακολογῶν, wobei jedoch die Nebenvorstellung, daß die boshaften Reden (πονηροῖς. Vgl. zu 1 Joh. 3, 12) nichts weiter als nichtige Schwatzereien sind, nicht zu übersehen ist. Apposite calumnias Diotrephis vocat garritum, bemerkt mit Recht C. a Lapide (vgl. auch Huther). Aber mehr noch als dies böse Gerede ist an dem Diotrephes zu strafen: καὶ μὴ ἀρκούμενος κτλ. Was zunächst die Construction dieser Schlußworte von V. 11 anlangt, so kann ἀρκεῖσθαι ebenso paßlich mit ἐπί c. dat., wie mit dem bloßen Dativ (Luc. 3, 14. Hebr. 13, 5) verbunden werden. Das ἐπί markirt seiner eigentlichen Bedeutung nach die auch in dem einfachen Dativ liegende Vorstellung von dem Grunde, auf welchem das ἀρκεῖσθαι beruht (vgl. Kühner II, S. 252. 296). Was nun Diotrephes, sich nicht begnügend mit dem bösen Geschwätz wider den Apostel, noch weiter an strafbaren Werken begeht, wird in zwei Satzgliedern beschrieben, welche einmal durch die Partikeln οὔτε und καί (vgl. Kühner II, S. 441), dann durch die Worte αὐτός und τοὺς βουλομένους nach ihrem innern Verhältnis zu einander bezeichnet sind (vgl. auch Huther). Einestheils nimmt er selbst

die reisenden Brüder nicht auf (ἐπιδέχεται. Vgl. zu V. 9), anderntheils hindert er die, welche sie aufnehmen wollen, und stößt dieselben aus der Gemeine. Das κωλύειν wird also in einem Verbote unter Androhung des ἐκβάλλειν ἐκ τῆς ἐκκλησίας bestanden haben; diejenigen, welche dennoch die Gastfreundschaft übten, erlitten diese ungerechte und gewaltthätige Strafe. Nur die Schwierigkeit, diese Sachlage anschaulich zu machen, hat einzelne Ausleger (Heumann, Chr. F. Fritzsche, Carpzov) dazu vermocht, sowohl dem Worte ἐκβάλλει Gewalt anzuthun (vgl. Luc. 6, 22), als auch die Construction, nach welcher das Object zu ἐκβάλλει kein anderes als zu κωλύει sein kann, zu verletzen und in den letzten Worten den Sinn zu suchen: Diotrephes habe den reisenden Brüdern keine Unterstützung gegeben und auf diese Weise sie aus der Gemeine verjagt, d. h. zur Weiterreise gezwungen. Ohne Zweifel bezeichnet das ἐκβάλλειν ἐκ τῆς ἐκκλησίας das Ausschließen von der Kirchengemeinschaft, die Excommunication (Schlichting, Piscator, Er. Schmidt, S. G. Lange, Lücke, de Wette, Sander, Huther u. A.). Aber wie soll man dies verstehn? Huther, welcher mit Recht vor willkührlichen Hypothesen warnt, urgirt das Präsens ἐκβάλλει, in welchem er als That des Diotrephes bezeichnet findet, was derselbe in seinem Hochmuthe zu thun gedroht hatte, so daß der Ausdruck der einer scharfen Ironie sei. Allein dafür lauten die Worte zu einfach und ernstlich; und das Präsens ἐκβάλλει wird ebenso wohl das wirklich Geschehende bezeichnen, wie das Präsens κωλύει (vgl. ποιεῖ, ἐπιδέχεται). Ohne Hypothesen kann man nicht fertig werden, weil es darauf ankommt, die in den Worten des Apostels kaum angedeuteten Thatsachen zu errathen. Sander will die Excommunication nicht aus der „Handhabung der Kirchenzucht", sondern aus einem „Rottenmachen" erklären. Diotrephes, sagt er, hatte sich einen Anhang in der Gemeine verschafft und dadurch solchen Einfluß gewonnen, daß die Andern theils überlistet, theils überwältigt, thaten was Diotrephes wollte (vgl. 2 Petr. 2, 18. Jud. 19. Tit. 3, 10). Allein das Rottenmachen ist doch nicht im Ge-

gensatze zu der Handhabung der Kirchenzucht zu denken, da nur durch jenes ein Mißbrauch dieser zuwege gebracht werden konnte. In diesem Sinne sagt Sander selbst: „Wenn es dem Diotrephes gelang, die Pläne seiner Herrschsucht als Beschlüsse der Gemeine zur Handhabung der Kirchenzucht darzustellen, so wird ihm dies natürlich um so lieber gewesen sein; es kann daher in dem ἐκβάλλει die Ausschließung aus der Gemeine durch Rigorismus in der Kirchenzucht mitenthalten sein: aber es ist irrig, wenn man das ἐκβάλλει darauf beschränken will." — Nach den Andeutungen im Texte darf man annehmen (Sander, Huther), daß denjenigen in der Gemeine, welche die Gastfreundschaft an den fremden Brüdern üben wollten, Andere gegenüberstanden, welche es mit Diotrephes hielten und jene Brüder nicht aufnahmen. Diesen Zwiespalt scheint der eitle Diotrephes benutzt zu haben, um die ihm feindliche Partei von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Vielleicht wurde die Frage über die Aufnahme der reisenden Brüder in einer Gemeineversammlung berathen, wobei — wie Huther annimmt — des Apostels Johannes in einer für den eitlen Diotrephes unwillkommenen Weise erwähnt wurde. Dunkel aber bleibt besonders der Punct, wie Diotrephes einen solchen Einfluß gewinnen konnte, daß er die Ausschließung der Gastfreundlichen, welche für ihn allein unmöglich war, bei der Gemeine durchsetzte. Hatte er durch sein Amt, als Presbyter oder als Diakon, irgendein besonderes Ansehn? Darf man aus dem Ausdrucke φιλοπρωτεύων und aus der Andeutung über die Nichtachtung des apostolischen Ansehns schließen, daß jener Mann seine amtliche Stellung zur Gemeine in eitler Herrschsucht gemißbraucht und sich zum Herrn der Gemeine aufgeworfen habe, nicht sich begnügend mit der wahren Ehre, ein Hirt und Diener derselben (1 Petr. 5, 2 ff. 2 Cor. 4, 4. 1, 24) zu sein? Nimmt man dies an, so ist es einigermaßen erklärlich, wie Diotrephes die zur Übung der Gastfreundschaft Willigen als solche darstellen konnte, welche seinen amtlichen Weisungen ungehorsam und Störer der Gemeineordnung wären, so daß unter diesem Vorwande die Ausschließung erfolgen

mochte. Kam er hiebei in Widerspruch mit irgendwelchen Empfehlungen oder Anweisungen des Apostels, so lag die Versuchung nahe, durch böses Gerede wider denselben das eigne Unrecht zu verdecken, und etwa durch die eitle Vorspiegelung von der Selbständigkeit der Gemeine die Kurzsichtigen zu blenden.

V. 11. Indem der Apostel sich wieder an den Cajus selbst wendet, redet er ihn auch an, Ἀγαπητέ (vgl. 1 Joh. 2, 18. 3, 7. 18. 4, 1. 7. 5, 21). Seine Ermahnung ist aber ganz allgemein, wenn auch, wie es scheint, einerseits die Bosheit des Diotrephes, anderseits (vgl. Beda) die Lobenswürdigkeit des Demetrius, welchen der Apostel schon V. 11 im Sinne haben mochte, die Veranlassung zu der zwiefachen Vermahnung gab: μὴ μιμοῦ τὸ κακόν, ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν. Zu μιμεῖσθαι wird auch im N. T. der Accusativ der Sache (Hebr. 13, 7), wie der Person (2 Thess. 3, 7. 9. vgl. Ephes. 5, 1) gesetzt. Mit dem κακόν und dem ἀγαθόν sind die beiden Gegensätze bezeichnet, an welchen, wie in dem letzten Satze des Verses angedeutet ist, die Kinder Gottes von den nicht aus Gott Geborenen unterschieden werden. Die Ausdrücke sind an sich selbst so einfach und stimmen so sehr mit der allgemeinen biblischen Redeweise (vgl. 1 Petr. 3, 10 fl. mit Ps. 34, 13 fl.), daß unmöglich etwas Unjohanneisches (de Wette) in denselben gefunden werden kann. Was soll man denn für johanneisch und was für unjohanneisch halten, wenn Joh. 5, 29 τὰ ἀγαθά und τὰ φαῦλα, 1 Joh. 3, 12 aber τὰ ἔργα πονηρά und δίκαια einander entgegenstehn und sowohl der Ausdruck τὰ φαῦλα (Joh. 3, 20) als der τὸ κακόν (Joh. 18, 23) sich findet? Die Redeweise an unserer Stelle ist so allgemein und natürlich, daß man überhaupt keine besondere Art, weder eine johanneische noch eine unjohanneische, an derselben suchen darf. Dagegen zeigt das letzte Versglied an Inhalt und Form deutliche Spuren der johanneischen Weise. Daß die vorangehende Ermahnung auf einen so allgemeinen Grundsatz zurückgeführt wird, daß das Thun des Guten oder des Bösen dem zugeschrieben wird, welcher Gott gesehn, erkannt hat oder nicht (1 Joh. 3, 6), und daß weder der ganze Schlußsatz mit dem

ersten Satze von V. 11, noch die beiden Glieder des Schlußsatzes untereinander ausdrücklich in Verbindung gesetzt sind — das alles erinnert an die Art und Weise des ersten Briefs. Ganz unbegründet (vgl. auch Huther) ist aber die Behauptung Lückes und de Wettes, daß man nach Analogie von 1 Joh. 4, 8 statt οὐχ ἑώρακε τὸν θεόν eher οὐκ ἔγνω τ. θ., welches de Wette auch für passender hält, erwarten sollte. Denn während beide Ausdrücke auf das lebendige Erkennen Gottes, welches die Gemeinschaft mit Gott, das Geborensein aus ihm und das Sein in ihm einschließt, hinweisen — wie denn auch das ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν mit dem ἑώρακε τ. θ. parallel ist (vgl. Bd. I, S. 170 fll. Bd. II, S. 35 fll. 77 fll.) — liegt der durch den Aorist oder durch das Perfectum angedeutete Unterschied der Vorstellungsweise darin, daß entweder das Factum, daß einem Menschen jene Erkenntnis Gottes jemals wirklich aufgegangen sei, geleugnet wird, oder daß zugleich das in die Gegenwart herabreichende und durch das gegenwärtige Thun der Gerechtigkeit, des Guten, durch das Wandeln in der Liebe u. s. w. sich bethätigende Erkannthaben Gottes angeschaut wird. So stützt Johannes seine allgemeine Ermahnung, das Gute nachzuahmen, deren besondere Anwendung er dem Cajus überläßt, auf den gleichfalls ganz allgemeinen (vgl. Lücke, Huther) Grundsatz, daß in dem Thun des Guten der, welcher Gott erkannt habe, sich erweisen müsse. Denn nach Analogie von 1 Joh. 2, 29 fll. kann man im Sinne des Apostels sagen (vgl. auch den Scholiasten II und Bengel): wie der, welcher die Gerechtigkeit thut, aus dem gerechten Gott geboren ist, so ist wer das Gute thut aus dem Gott, welcher gut ist, und hat ihn erkannt.

V. 12. Welche Veranlassung der Apostel zur Empfehlung des Demetrius gehabt habe, ist nicht sicher zu erkennen (vgl. die Einleitung §. 3). Die Worte schließen jedenfalls ein außerordentliches Lob ein. Von allen, heißt es zuerst, ist dem Demetrius Zeugnis, nämlich ein gutes, gegeben (vgl. AG. 6, 3. 10, 22. 16, 2.). Die πάντες sind als Christen zu denken, wie auch Oecumenius und Theophylact (ὑπὸ πάντων

τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐχόντων) mit allen Auslegern meinen, obwohl sie mit Unrecht die weitere Beziehung auf Juden und Griechen (nach 1 Cor. 10, 32) für möglich halten; es handelt sich aber, wie Lücke treffend entgegnet, um ein Zeugnis für die christliche Tüchtigkeit des Demetrius. Die Beschränkung der Vorstellung der πάντες auf die, welche den Mann kennen (N. de Lyra, Barth. Petrus, Grotius, Heumann), versteht sich hier, anders als 2 Joh. 2, von selbst.

Mehr noch als das Zeugnis aller gilt das hinzugefügte (καί) Zeugnis der Wahrheit selbst, weil in diesem kein Irrthum möglich ist. Aber es fällt schwer, dies von der Wahrheit selbst ertheilte Zeugnis anschaulich vorzustellen. Wetstein hat eine Reihe von classischen Parallelen zu unserer Stelle beigebracht, in welchen mehr oder weniger deutlich die ἀλήθεια personificirt erscheint (vgl. z. B. Demosthenes c. Neaer. δεῖ δ' ὑμᾶς ἐξ αὐτῆς τῆς ἀληθείας τὴν ἀκρίβειαν ἀκούσαντας τῆς τε κατηγορίας καὶ τῆς ἀπολογίας οὕτως ἤδη τὴν ψῆφον φέρειν. Pro Corona: τούτων τοιούτων ὄντων καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας οὕτω δεικνυμένων. Aeschines c. Timarch. καταμεμαρτυρημένος ὑπὸ τοῦ ἑαυτοῦ βίου καὶ τῆς ἀληθείας). Nach ähnlicher Vorstellungsweise ist der johanneische Ausdruck erklärt von Oecumenius (ὑπ' αὐτ. τ. ἀληθ. d. h. τοῦ ἐνεργοῦς λόγου· εἰσὶ γάρ τινες οἷς μαρτυρεῖται μὲν ἀρετή, κατεψευσμένη δὲ ἐπὶ ἀπράκτῳ λόγῳ), von C. a Lapide (Ejus vita verum ei virtutis dat testimonium. Veritas i. e. res ipsa clamat eum tam re ipsa, quam nomine verum probumque esse Christianum), von Barth. Petrus, Grotius (rebus ipsis), J. Lange, Carpzov, S. G. Lange u. A., welche alle die Wahrheit nicht als die bestimmte göttliche, für den Demetrius wie für jedermann zunächst rein objective Wahrheit verstehn, sondern an dem allgemeinen Begriffe der Wahrheit, wie sich dieselbe in dem gesammten Wandel des Demetrius darstellt, festhalten. Beausobre drückt dies ganz gut aus: sa conduite est un temoin réel de sa vertu. Aber auf diese Weise wird nicht allein die vom Zusammenhange indicirte Objectivi-

rung und Personification der Wahrheit — welcher ja wie den „Allen" und dem Apostel selbst ein Zeugnisgeben zugeschrieben wird — verwischt, sondern auch die im Sinne des Apostels unumgängliche Vorstellung von dem specifisch christlichen und göttlichen Wesen der Wahrheit unbeachtet gelassen. Jener ersten Anforderung entspricht Schlichting, indem er umschreibt: si ipsa veritas loqui posset, homini isti praeberet testimonium virtutis et probitatis (vgl. auch Sachmann); aber mit Unrecht ist auch hier nur ein ganz allgemeiner Begriff der Wahrheit angenommen und dem bestimmten μεμαρτύρηται, wodurch ein wirklich vorliegendes Zeugnis vorausgesetzt ist, nicht genügt. Letzteres ist auch gegen Lücke zu sagen, welcher jedoch vor allen ältern Auslegern den Vorzug hat, daß er die ἀλήθεια als die christliche Wahrheit versteht („wenn die untrügliche christliche Wahrheit, vgl. V. 3, selbst gefragt würde, so würde sie ihm ein gutes Zeugnis geben"). Gegen die Vorstellung des μεμαρτύρηται verstößt auch Baumgarten-Crusius, indem er daran denkt, daß Demetrius die Wahrheit gefördert habe, also durch die Erfolge bewährt sei. Sanders Auslegung dagegen, nach welcher der Apostel (vgl. 2 Joh. 2) auf ein ausdrückliches, ihm selbst zu Theil gewordenes Zeugnis des heiligen Geistes, also eine besondere Offenbarung über den Demetrius, sich beziehen soll, ist weder an sich wahrscheinlich, noch in dem Ausdruck begründet. Besser erklärt Huther: „Der Satz ist in enger Verbindung mit dem vorhergehenden aufzufassen, so daß dieser dadurch seine nähere Bestimmung erhält, indem Johannes hervorheben will, daß das gute Zeugnis Aller nicht in ihrem menschlichen Urtheil, sondern in der Bezeugung der in ihnen wohnenden ἀλήθεια seinen Grund habe; eine ähnliche Zusammenstellung findet sich Joh. 15, 26. 27." Huther läßt also die Wahrheit selbst durch den Mund der πάντες sprechen. Indessen würde doch auch das nachfolgende Zeugnis des Apostels selbst unter diesen Gesichtspunct fallen; es scheint aber, als wenn sowohl von dem Zeugnisse Aller als auch von dem eignen Zeugnisse des Apostels insbesondere das von der Wahrheit selbst gegebene

Zeugnis bestimmter unterschieden werden soll. Dies wird nur so zu denken sein, daß die objective Wahrheit, welche als göttliche Norm den gesammten Wandel aller Gläubigen bestimmt, demjenigen ein gutes Zeugnis giebt, welcher wirklich in der Wahrheit wandelt. Das Zeugnis liegt also der Sache nach in der Übereinstimmung des menschlichen Wandels mit der Anforderung der göttlichen Wahrheit. Indem Demetrius mit seinem gesammten Wandel der Norm der göttlichen Wahrheit entspricht, gestaltet sich dieselbe für ihn zur lobenden Anerkennung seines Gehorsams; das Bild des Demetrius, in dem heiligen Spiegel der göttlichen Wahrheit, wodurch das vollkommene Vorbild Christi vorgehalten wird (vgl. 1 Joh. 2, 6. 3, 3. 16), angeschaut, erscheint in der Ähnlichkeit Christi, so daß der Spiegel selbst dazu dient, die christliche Tüchtigkeit des Gläubigen ins Licht zu setzen, oder wie der Apostel die Sache vorstellt: die Wahrheit selbst giebt dem Demetrius, indem sie Gebote stellt, welche er erfüllt, eben durch dieselben ein gutes Zeugnis und weist ihn, der wirklich in der Wahrheit wandelt, als einen solchen auf.

Auch sein eignes gegenwärtiges Zeugnis fügt der Apostel hinzu (*καί*), zugleich einen gewissen Gegensatz (*δέ*) zwischen seinem einzelnen und persönlichen Zeugnisse — denn das *ἡμεῖς* geht nur auf den Briefsteller, nicht zugleich (Grotius) auf alii qui Ephesi sunt — und dem von Allen und von der Wahrheit selbst gegebenen andeutend (vgl. über die Formel *καί—δέ* 1 Joh. 1, 3). Und Cajus wird auch dies Zeugnis gehörig würdigen, weil er weiß, daß dasselbe wahr ist. Die Bürgschaft der Wahrheit ist nicht in der episcopalen, apostolischen und canonischen Würde des Johannes zu suchen (C. a Lapide), sondern einfach darin, daß Cajus nie etwas Anderes, als die lauterste Wahrhaftigkeit an demselben gesehn hat.

V. 13. *Πολλὰ εἶχον γράψαι σοι, ἀλλ' οὐ θέλω διὰ μέλανος καὶ καλάμου σοι γράφειν·*

V. 14. *ἐλπίζω δὲ εὐθέως σε ἰδεῖν, καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλήσομεν.*

V. 15. *Εἰρήνη σοι. Ἀσπάζονταί σε οἱ φίλοι. ἀσπάζου τοὺς φίλους κατ' ὄνομα.*

Die von Lachmann und Tischendorf aufgenommene Lesart γράψαι σοι ist nach ABC. al. der Recepta γράφειν, die von G J. al. vertreten ist, vorzuziehn. — Neben οὐ θέλω, der auf BC. al. gestützten Recepta, findet sich in A. Vulg. die aus 2 Joh. 12 stammende Variante οὐκ ἐβουλήθην. Die Form ἤθελον (bei Wetstein) zeigt gleichfalls, wie man das ächte θέλω nach dem Vorbilde jener Stelle umänderte. — Am Schlusse des Verses finden sich wie im Anfange die Formen γράφειν und γράψαι neben einander. Hier aber entscheidet das gerade umgekehrte Zeugenverhältnis für γράφειν (Lachmann, Tischendorf). Auch das σοί hat dies Mal seine Stelle nicht hinter (A. Vulg. Lachmann), sondern vor dem Verbum (BC. Recepta, Tischendorf). — Ebenso ist V. 14 σε ἰδεῖν (ABC. Vulg. al. Lachmann, Tischendorf), nicht umgekehrt (GJ. al. Recepta) zu schreiben. — Die Lesart λαλήσομεν ist völlig sicher und mit Recht in allen Editionen anerkannt; die unbedeutende Variante λαλῆσαί σοι (vgl. Wetstein) stammt aus 2 Joh. 12. — V. 15. Die Änderung des durch BC. Vulg. al. wohl bezeugten φίλοι (Recepta, Lachmann, Tischendorf) in ἀδελφοί (A. Bengel) und des φίλους in ἀδελφούς (vgl. Wetstein und Griesbach) hat darin ihren Grund, daß man es für angemessener hielt, wenn die „Brüder", als wenn die „Freunde" den Gruß sandten und empfingen (vgl. Phil. 4, 21. 1 Cor. 16, 20. Ephes. 6, 23). — Die Unterschriften (Ἰωάννου γ. AB. u. dgl.) gleichen denen des 2. Briefs.

In ganz ähnlicher Weise wie bei dem zweiten Briefe bricht der Apostel ab, obwohl er noch viel zu schreiben hätte, und schließt sein Schreiben, indem er die Hoffnung bald selbst zu kommen ausspricht, mit dem Wunsche des Friedens für Cajus und mit Grüßen von den diesseitigen und an die dortigen Freunde.

V. 13. 14. Die concessive Vorstellung mit dem entsprechenden Gegensatze, welche 2 Joh. 12 durch das Participium

ἔχων und das nachfolgende temp. fin. οὐκ ἐβουλήθην ausgedrückt war, wird hier in zwei Satzgliedern dargelegt, von denen das erste regelmäßig das Imperfectum hat (εἶχον), das andere aber mit ἀλλά eingeführt ist (ἀλλ' οὐ θέλω). Mit Unrecht sagt Huther (vgl. auch de Wette), εἶχον stehe für εἶχον ἄν; vielmehr ist das bloße Imperfectum, welches nach seiner Grundbedeutung das bezeichnet, „was nicht zur Vollendung gelangt, aber unter gewissen Bedingungen zur Vollendung gelangen würde" (Kühner II. S. 68), hier ebenso an seiner Stelle, wie AG. 25, 22. Röm. 9, 3. Etwas Anderes ist es, wenn das ἄν in den Nachsätzen fehlt; aber selbst an Stellen wie Joh. 9, 33. AG. 18, 14 wird in den hypothetischen Vordersätzen niemand das ἄν fordern dürfen, geschweige denn in einem concessiven Satzgliede, wo das bloße Imperfectum für die griechische Denkweise völlig ausreicht. Ich hatte freilich viel zu schreiben; daß ich aber dennoch das Schreiben nicht vollendet habe, ist darin begründet, daß ich nicht will u. s. w. — so etwa wäre die Bedeutung des concessiven Imperfectums zu umschreiben. Das δέ V. 14 (vgl. 2 Joh. 12) markirt den Gegensatz des gehofften mündlichen Verkehrs zu dem Schreiben, welches dem Apostel nicht weiter zusagt.

V. 15. So folgt denn der Schlußwunsch: εἰρήνη σοι. Wie zu Anfang der Briefe das einfache χαίρειν für die Fülle des christlichen Grußes nicht genügt, so wird auch am Schlusse das gemeine ἔῤῥωσο (AG. 23, 30. 15, 29) durch reichere und tiefere Formeln verdrängt. In denselben hat die Anwünschung des Friedens um so natürlicher ihre Stelle (vgl. Gal. 6, 16. Ephes. 6, 23. 1 Petr. 5, 14. 2 Thess. 3, 16. Röm. 15, 33 u. s. w.), weil dieser als die Summe der eigenthümlichen Gnadengaben Gottes in Christo angesehn werden kann (vgl. Luc. 2, 14. Joh. 14, 27), wie N. de Lyra richtig erklärt: pax interna conscientiae, pax fraterna amicitiae, pax superna gloriae.

Auch die Grüße haben darin ihre tiefe Bedeutung, daß sie als Erweisungen der Gemeinschaft der Heiligen sich darstellen. Paulus scheut sich deshalb nicht, zwei Capitel seines

Römerbriefs mit Grüßen anzufüllen. Darum werden auch die Grüßenden wie die Gegrüßten regelmäßig als ἀδελφοί bezeichnet (Phil. 4, 21. 1 Cor. 16, 20. Ephes. 6, 23). An unserer Stelle aber sind es φίλοι, d. h. Freunde (Joh. 11, 11. AG. 27, 3), welche die Grüße sagen lassen und welche κατ' ὄνομα, d. h. ὀνομαστί (vgl. Joh. 10, 3. Non secus ac si nomina eorum praescripta essent. Bengel, Huther), gegrüßt werden. Dies ist auffallend; denn mit Recht sagt Bengel über die Benennung φίλος: Rara in N. T. appellatio, absorpta majori fraternitatis. Errant philosophi, qui putant amicitiam non instrui a fide. Doch scheint er, indem er an Joh. 15, 15 erinnert, keinen besondern Grund, weshalb hier Johannes nicht die ἀδελφούς, sondern die φίλους grüßen lasse, gesucht zu haben. Unter den Alten hat schon Beda (Amicis gratiam pacis mandat et salutis et per haec Diotrephen ceterosque veritatis inimicos a salute et pace vestra monstrat extraneos), wie neuerlich Huther, die Sache daraus erklärt, daß Johannes nicht wohl den widerspenstigen Diotrephes und dessen Anhang, also nicht sämmtliche ἀδελφούς, sondern nur die befreundeten, die φίλους, habe grüßen können. Allein abgesehn davon, ob Johannes den Diotrephes und seine Genossen zu den „Brüdern" gerechnet haben würde — was wenigstens Beda nicht meint — erklärt sich doch aus jener Beziehung nur der Gruß an die Freunde, nicht aber daß auch die Grüßenden οἱ φίλοι heißen. So ist es ganz consequent, wenn Huther (vgl. auch Bengel und Paulus) jenem ersten Ausdruck nicht günstig ist und die Möglichkeit statuirt, daß οἱ φίλοι nur um des nachfolgenden τοὺς φίλους willen statt des ursprünglichen und richtigern οἱ ἀδελφοί gesetzt worden sei. Diese Vermuthung aber hat keinen hinreichenden Grund in den Handschriften (vgl. die kritische Anmerkung zu V. 15). Richtiger erscheint deshalb Lückes Erklärung, daß die φίλοι persönlich befreundete Brüder sind, deren Erwähnung selbst anzeigt, daß der Brief in rein persönlichen Verhältnissen geschrieben ist.

Düsterdieck, Friedrich

Die drei johanneischen Briefe Mit einem vollständigen theologischen Commentare

Bd.: 2

Göttingen 1854 [erschienen] 1856